الفِكرُ المنطِقيُّ الإسلاميُّ

دراسة في جهود ابن حزم الأندلسي

محمد جلوب فرحان

استاذ الفلسفة المساعد

كلية التربية / جامعة الموصل

١٩٨٨

الفِكرُ المنطِقيُّ الإسلامِيُّ

دراسة في جهود ابن حزمٍ الأندلسي





موصل عراق تلفون ٧٦٢١٨١


بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

الى

ام دريد

ودريد

وساره

المُقـدِمَة

ان الناظر في تاريخ المنطق الاسلامي يصل بشكل ثابت الى ان كتاب الرسالة للامام الشافعي هو اول جهد فقهي في دائرة الفكر الاسلامي ، ظهرت فيه بوادر الاثر المنطقي . الا أنه يتحقق في الوقت نفسه من ان المحاولة الأولى الهادفة والمنظمة في تأسيس منطق اسلامي . يمكن تلمسها في ابحاث ابن حزم الاندلسي المنطقية .

تكشف الابحاث المنطقية عند ابن حزم عن واحد من المواقف المعرفية التي أتخذها العقل العربي الاسلامي من الثقافات العلمية الوافدة الى دائرة الثقافة الاسلامية . ان هذا الموقف يتكشف في تأكيد العقل العربي الاسلامي على امكانية التعايش بين الثقافة المنطقية الوافدة والمباحث العقائدية .

ان اخذ الفكر العربي الاسلامي بالمنطق منهجاً ، منحه فرصة مكنته من الابتعاد عن دائرة اللبس والغموض والتناقض . وكان حصيلة ذلك مجموعة جهود منطقية ، تنحو منحاً تطبيقياً ، تدعو الى طبع مفاهيم الفكر الاسلامي بالدقة والوضوح ، وهي شروط منطقية تسهم في اختيار المفاهيم الخاصة الدالة والمعبرة ، وبصم ابنيته التضوية بالمتانة والتماسك وهي شروط منطقية تتدخل في تركيب القضايا . وبذلك تبعدها عن السقوط في دائرة التناقض .

لقد قدم الفكر الاسلامي نماذج عدة بهذا المجال المعرفي ولعل ابحاث ابن حزم المنطقية هي واحدة منها . ان جهود ابن حزم في هذه الابحاث تندرج ضمن افعال العقل الاسلامي ، التي انتصرت الى المواقف المعرفية الاسلامية التي أخذت بالمنطق ، وراجعت على اساس مفاهيمه وادواته عملية اختيار المفاهيم ، وتركيب القضايا وبناء النموذج للمباحث المعرفية الاسلامية .

توزعت خطة هذه الدراسة في المحاور الاتية :

اولا — قدمنا لوحة فهم شاملة عن السيرة الذاتية لابن حزم ، وتحدثنا عن مكانته العلمية ومؤلفاته والغرض من ذلك اعطاء القاريء صورة واضحة عن الرجل المبحوث ، ورسم بعض المؤشرات عن عصره اجتماعياً وثقافياً .

ثانياً — حاولنا وضع ابحاث ابن حزم المنطقية في المكانة الطبيعية في تاريخ المنطق الاسلامي . وهذا تطلب منا في الوقت نفسه تحديد مكانة ابن حزم بين المجهود المبذولة من قبل المناطقة العرب المسلمين في تأسيس منطق اسلامي .

ثالثاً — كشفنا عن طبيعة المصادر المعرفية التي زودت ابن حزم بالثقافة المنطقية وعرضنا كشفاً عن مصدرين اساسيين : الاول — كتاب الايساغوجي ... لفرفريوس الصوري ، وبذلك بحثنا عن الاثار التي تركها الايساغوجي على ابحاث إبن حزم الثاني — كتابات ارسطو المنطقية ، وبحثنا الاثار التي تركها من ناحيتين : الاولى — اثر كتابي المقولات والعبارة على ابحاث ابن حزم ، الثانية دور كتاب البرهان في تشكيل ذاكرة ابن حزم المنطقية .

رابعاً — درسنا اصالة ابن حزم المنطقية ، وذلك من خلال ابراز التطبيقات التي اجراها على المباحث العقائدية .

واخيراً يتمنى المؤلف ان يسهم نشر هذه الدراسة في تعميق الوعي المنطقي لدى عموم المثقفين بعامة وان يفيد منها طلاب الفلسفة بخاصة . وذلك بتعريفهم بجهود الاسلاف في مجال معرفي دقيق لم تتناوله الدراسات العربية الحديثة .

الفصل الأول

ابن حزم

قراءة في سيرته الذاتية .

مؤشرات تاريخية عن حياة ابن حزم :

يقتضي البحث في ثقافة ابن حزم (٣٨٤ — ٤٥٦هـ) المنطقية ، تشكيل صورة توضيحية للقارىء عن حياة هذا العالم العربي ، واليوم يعتمد الباحثون في تسجيل الوقائع التاريخية لولادة هذا الرمز الثقافي على الرسالة التي بعثها ابن حزم الى القاضي صاعد الاندلسي ، فهي تشير الى «انه ولد في آخر يوم من أيام رمضان سنة ١٩٨٤ وكانت ولادته في تلك الليلة بعد الفجر وقبل طلوع الشمس . » (١).

ولعل السؤال التقليدي الذي نرفعه هنا : من هو ابن حزم ؟ وتكون الاجابة التقليدية عليه،هو علي بن احمد بن سعيد بن حزم بن غالب إبن صالح بن مفيان بن يزيد ، وكنيته ابو محمد وهي التي كان يعبر بها في كتبه ، وشهرته ابن حزم ، وكانت سنة وفاته ٤٥٦هـ (٢) .

وان من المؤشرات التاريخية التي تبين تفاصيل حياة الرجل ،انه كان من اسرة لها اهتمام بالوزارة في حكم الاندلس ، وان ابن حزم نفسه كان وزيراً لبعض الامراء ، الا أن ميرته تكشف في الوقت نفسه عن انصرافه الى العلم فقد كان اماماً في الفقه ومؤرخاً وكاتباً وشاعراً . يضاف الى كل ذلك انه كان باحثاً في الاخلاق والمنطق (٣) .

وتكشف الرواية التي ينقلها المقري ، والتي يظهر فيها الحوار الذي دار بين ابن حزم والباجي شارح الموطأ : ان ابن حزم عاش في كنف اسرة ثرية عريضة الجاه . ولنستمع الى هذه الرواية : «هذا الكلام عليك لانك انما طلبت العلم وانت في هذه الحال رجاء تبديلها بمثل حالي ، وانا طلبته في حال ماتعلمه وماذكرته فلم أرج به الاعلو القدر العلمي في الدنيا والآخرة»(٤).

لقد اشار ابن حزم في كتابه « طوق الحمامة» الى شيء من سيرته الذاتية وخاصة في مرحلة مهمة من حياته ، وهي مرحلة الطفولة والصبا المتأخرة .

فقد اشار الى انه عاش في كنف النساء ولم يجالس الرجال الا وهو في مرحلة الشباب ، فلنقف هنا نستمع الى كلماته وهي تحمل شهادة حقيقية عن تربيته الاولى ؛ « وهن علمنني القرآن ، ورويننى كثيراً من الاشعار ؛ ودربنني في الخط . ولم يكن كدي واعمال ذهني مذ اول فهمي » (٥).

ويحمل كتاب طوق الحمامة شهادة أخرى جديرة بالاهتمام والتأمل . فقد ذكر صحبته العلمية وشيخه . وفي امكان القارىء التعرف على اثار فاعلية هذه الصحبة والتلمذة على شخصيته وسلوكه في العبارة الاتية ؛ « فلما ملكت نفسي وعقلت صحبت ابا الحسين بن علي في مجلس ابي القاسم عبدالرحمن بن زيد الازدي شيخنا واستاذي رضي الله عنه ، وكان ابو الحسين المذكور عاقلا عاملا عالماً ممن تقدم في الصلاح والنسك الصحيح في الزهد في الدنيا والاجتهاد للاخرة ، واحسبه كان حصوراً ، لانه لم تكن له امرأة قط ومارأيت مثله جملة علماً وعملا ، وديناً وورعاً ، فنفعني الله به كثيراً» (٦).

وكانت لاسرة ابن حزم مكانة سياسية مرموقة في ظل المؤسسة السياسية المروانية ، فقد كان والد ابن حزم واحداً من اهم وزراء الحاجب المنصور محمد بن عبدالله بن ابي عامر ، ثم إنه وزر ايضاً لمظفر ابن المنصور بن ابن ابي عامر (٧) .

ومن الجدير بالذكر الاشارة الى ان عملية التفاف سياسي قد حدثت في مرحلة سابقة على الخليفة هشام المؤيد من قبل الحاجب المنصور ومن ثم والده المظفر ، الا أن تلاحق الاحداث جعلت الرياح السياسية تسير باتجاه مخالف لطموحات آل حزم ، فقد تمكن الهشام المؤيد من العودة الى سدة الحكم بشكل مشروع وان يمارس الحكم بعيداً عن الضغوط . حدث كل هذا بعد وفاة الحاجب المنصور وولده المظفر . فشن عملية تصفية سياسية لال ابن حزم وفي طوق الحمامة يصور ابن حزم هذا الانعطاف فيشير اليه :« ثم شغلنا بعد قيام هشام المؤيد . بالنكبات وباعتداء أرباب دولته ؛ وامتحنا بالاعتقال والترقب والاغرام الفادح الاستتار » (٨) .

محنة ابن حزم :

حدث انعطاف في حياة ابن حزم جعله ان يتوجه كلياً نحو البحث والدراسة، فقد اثيرت حوله تهمة سياسية وهي انه كان يسعى الى اعادة بني امية الى الخلافة . لقد عاش ابن حزم بسبب هذه التهمة محنة سياسية انعكست اثارها على حياته: « فاعتقله خيران صاحب المرية بضعة اشهر ثم نفاه الى حصن القصر . »(٩)

ان المحنة لم تقف عند حدود اسرة ابن حزم بل امتدت الى الحياة الاندلسية فقد كان لضعف الخليفة الاموي هشام المؤيد ، ومن ثم وقوعه تحت هيمنة حكم بني عامر الذين خلقوا حالة الاستبداد . ان شاعت في البلاد الفوضى والنهب فكانت نتيجتها القلق والاضطراب في المجتمع الاندلسي ، فانعكست كل هذه الاحوال على حياة ابن حزم وقد رسم لنا تلك الحالة «القت الفتن جرائها وارخت عزاليها . ووقع انتهاب جند البربر منازلنا في الجانب الغربي بقرطبة ونقلت بي الأمور الى الخروج عن قرطبة وسكنى مدينة المدية »(١٠) .

ومن الجدير بالذكر ان صاحبنا تولى الوزارة مرتين ،المرة الاولى كان وزيراً لعبد الرحمن المستظهر بالله ، الذي لم يمكث في الخلافة سوى شهرين والمدة الثانية كان وزيراً لهشام المعتد بالله الذي امتد حكمه من سنة ٤١٨ الى سنة ٤٢٢ وهي سنة سقوط الدولة المروانية وفي الفترتين لم يتمتع ابن حزم باي زهو سياسي . وبتأثير كل ذلك كره السياسة وانصرف الى التأليف ورهن حياته للبحث والدراسة (١١).

لقد كتب على ابن حزم المداناة والمكابدة . فقد عاش محنة جديدة يمكن تسميتها بالمحنة العلمية.فمن المعروف ان مذهب الامام مالك هو المذهب الوحيد في المغرب والاندلس وكانت المؤسسة السياسية والفقهاء يلتفون دائما حول اطار مذهبي واحد (ايديولوجيا النظام والفقهاء) هو كما قلت المذهب المالكي غير ان ابن حزم انفرد بمذهب جديد مغاير في مرتكزاته وتفاصيله لمذهب

الجماعة الا هو المذهب الظاهري . وقد استغل الخصوم السياسيون له ذلك في تأجيج نار النقمة عليه ؛ وفعلا فقد نقم عليه المعتضد صاحب اشبيلية .

ومن الملاحظ في سياسة ملوك الطوائف تحقيق نوع من التوازن في سياستهم الخاصة بالفقهاء وبعامة الناس : فقد اعتادوا على ارضاء الفقهاء وعدم اثارة عواطف العامة ويبدو ان المعتضد قد ضمن موقف الفقهاء ومن خلالهم العامة من الناس الى جانبه ، فقام بحرق عدد من كتب ابن حزم بحجة ان فيها مخالفة لفقه الجماعة » (١٣) .

لقد اشرنا قبل قليل الى ان ابن حزم انفرد بمذهب جديد ، ونعني به المذهب الظاهري ، فمن اين استمد ابن حزم هذا المذهب ؟ وماهي مرتكزاته الفكرية؟ اخذ ابن حزم المذهب الظاهري عن داود الظاهري ووسعه وارسى قواعده ونشره . ويرجع أصل داود بن علي (بن داود بن خلف المتوفي سنة ٢٧٠هـ) الى اصفهان ولذلك عرف بداود الاصفهاني ، وهو من اهل بغداد(١٣). وقد كان في اول امره على مذهب الامام الشافعي ثم صنع لنفسه مذهباً هو المذهب الظاهري .

يستمد المذهب الظاهري احكامه من ظاهر آيات القرآن ومن لفظ الحديث النبوي ، ثم يلغي سائر مصادر التشريع كالرأي والقياس والتقليد للفقهاء السابقين ، والتأويل والاستحسان ، وهو لايقبل القياس الا اذا استند القياس الى نص من القرآن او الحديث . ولايأخذ بالاجماع الا اذا كان من الصحابة ويعتمد المذهب الظاهري بشكل اساس على قول الله تعالى :

«يأأيها الذين آمنوا ، اطيعوا الله والرسول وأولي الأمر منكم . فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ، إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر .ذلك خيرٌ واحسَنُ تأويلا» .

موسوعية ابن حزم :

ان الاهتمام بفكر ابن حزم المنطقي يتطلب منا الاشارة الى ان فكر الرجل يشكل موسوعة معرفية جمعت معارف عصره . فقد كتب في اللغة وعلومها وفي الفلسفة وعلومها ، وفي علم عصره ، وفي الفقه واتجاهاته وفي التاريخ والجغرافية .. (١٤) .

ويشير عمر فروخ الى ان دارس اثار ابن حزم يعترضه امران . على غاية من الصعوبة :

١ – ان الموضوعات في تلك الاثار كثيرة متشعبة . فلو اراد مريد ان يجعل لكل موضوع منها فصلا مستقلا لأصبحت تلك الفصول عشرات او تزيد وبامكاننا ان نقول : لقد كان لابن حزم ملاحظات كثيرة صائبة في كل شيء .

٢ – اما الامر الثاني فهو ان الموضوعات عند ابن حزم تتشابك ويعمها كلها الفقه . فالادب والتاريخ والفلسفة والعلم كلها تصدر عن مدرك ديني اسلامي فيشكل فيها الامر عند البحث . من ذلك مثلا بحثه القيم في نشأة اللغة ونطاقها (١٥) .

ان اول امر نتعرف عليه في موسوعة ابن حزم المعرفية ابحاثه في علوم اللغة ولنتساءل اولا : ماهي الدواعي والاسباب التي دفعته الى دراسة اللغويات وعلومها ؟ بتقديرنا ان امرين مهمين حملاه على ذلك

١ – يقوم المذهب الظاهري الذي اعتنقه ابن حزم على فهم النصوص على ظاهرها بلاغوص «على الباطن ولاقياس لفظ على آخر ولاصرف لفظ من حقيقته الى مجاز – قد ألزمه ان يعنى باللغة ، لأن اللغة عنده هي الوسيلة الأولى الى فهم المعاني » (١٦) .

٢ – اهتمام ابن حزم بالقرآن والحديث باعتبارهما المنبعين للتشريع وهذا الاهتمام تطلب منه دراسة لغة القرآن ولغة الحديث . (١٧)

ونود ان نشير الى جانب واحد مهم من ابحاثه اللغوية .الاوهو نظريات نشوء اللغة يرى ابن حزم ان اللغة بدأت في البشر بالتوقيف ،أي بتعليم الله تعالى آدم ابا البشر الفاظ اللغة . ويعرض دليلا يستند الى مدرك ديني اسلامي . فالدليل عنده قول الله تعالى : « وعلم آدم الاسماء كلها » (١٨) .

وابن حزم يرفض ان تكون اللغة اصطلاحاً ، أي تواضعاً من الناس واتفاقهم على الفاظها . وكذلك لايرى ان يكون للغة نشأة طبيعية . الا أنه لايمنع ان يصطلح قوم على الفاظ مستأنفة بعد ان يكون لهم لغة اصلية قديمة (١٩) .

اما الوجه الاخر لموسوعية ابن حزم ، فانه يتجلى ان جاز لنا القول في فكره التاريخي ، وهذا الامر يحملنا على الاهتمام بكتابه التاريخ الاسلامي عنده وهذه الاهمية ترتبط بكتابته التاريخ الاسلامي من وجهة نظر ظاهرية .

لقد كتب ابن حزم عدد من الكتب التاريخية باسلوب موجز بسيط ، ومن الملاحظ انه في جميع هذه الكتابة يكتب التاريخ كروائي . وليس كمؤرخ حقيقي ، فهو يجمع الاخبار في اطار ظاهري ينشد تحقيق فعل اثبات لفضل افراد من الناس، اتسمت حياتهم وسيرتهم «على مانص عليه الدين ووافقت اعمالهم ماكان عليه السلف» (٢٠) .

ان مايميز الكتابة الروائية للتاريخ الاسلامي عنده انها خالية من منهج اعتمد عليه في الكتابة ، الا أنها في الوقت نفسه تشكل مخزوناً من الحقائق والاحداث . وما يميزها ايضاً انها موجزة مستمدة من مصادر تتسم بالدقة. ولعل ظاهرية الفكر التاريخي عند ابن حزم تستند على اساس اسلامي اصيل؛ فلنستمع اقوال ابن حزم في هذه القضية ؛ «تفضيل ماوافق الدين وحث الناس على التمسك بالخلق النبيل ، طاعة لأوامر الله واقتداء بسيرة رسول الله وتقليداً لاصحاب رسول الله في مفردات الاعمال التي كانت خاصة بهم وبمكانهم وزمانهم» (٢١).

والوجه الاخر لموسوعيته يتمثل في فكره الفقهي، فمن المعروف ان شهرة ابن حزم تقوم في المكان الاول على انه فقيه وانه صاحب مذهب في الفقه. (٢٢) وهو المذهب الظاهري. وظاهرية ابن حزم في الفقه تمنع ان يأخذ المسلم الا بطريق واحد، هو طريق القرآن والحديث وحدهما وبظاهر لفظهما، بلا تأويل ولا تعليل ولا رأي ولا قياس. وهذا التشدد في أمر الظاهر أوقعه في مشاكل كثيرة في اصول الفقه وفروعه.

وابحاث ابن حزم الفلسفية هي وجه آخر لموسوعيته، ويبدو انه لم يقصد تأسيس نظام فلسفي، وذلك يعود الى ان مثل هذا النظام العقلاني يخالف مذهبه الظاهري القائم على استقراء ظاهر النصوص الدينية . ولعل هذا واضح في التعريف الذي وضعه للفلسفة، فقد تناول البعد العملي من التفكير الفلسفي فقد ذهب الى ان «الفلسفة على الحقيقة انما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها ليس هو شيئاً غير اصلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية الى سلامتها في المعاد وحسن السياسة للمنزل والرعية وهذا نفسه لاغيره هو الغرض من الشريعة.» (٢٣) اما المنطق وهو منهج فله مكانة مرموقة عنده، وكانت لابحاثه المنطقية مكانة متميزة في تاريخ المنطق الاسلامي ، وتطبيقاته المنطقية على المباحث الفقهية والعقائدية اتجاه انفرد به بين اقرانه من المفكرين الاندلسيين في عصره. فهو يرى في المنطق انه «العبارة عن كل علم»(٢٤).

والوجه الاخر من موسوعيته هو فكره العلمي؛ فمن الملاحظ ان مؤلفاته عالجت علوم عصره؛ والتي تتمثل بالفكر الرياضي (٢٥)، الى فكره الحسابي والهندسي (٢٦) . وكذلك فكره الجغرافي والفلكي (٢٧). وله في الطبيعيات (في الفيزياء وعلم الحياة خاصة) ملاحظات بعضها خطأ وبعضها صواب واضح (٢٨) .

الهوامش :

(١) ياقوت الحموي : معجم الادباء (نشرة الرفاعي ، بلاتاريخ) ج ١٢ ، ص ٢٣٧

(٢) انظر :
محمد ابو زهرة؛ ابن حزم(نشرة دار الفكر العربي ،بلاتاريخ)ص‌ص٢٢ – ٢٣
وكذلك د.ناجي عباس التكريتي؛ الفلسفة الاخلاقية الافلاطونية عند مفكري الاسلام، (بيروت ١٩٧٩) ص٢٧٦

(٣) انظر :
ياقوت الحموي؛ المصدر السابق، ص٣٥٠

(٤) المقري ؛ نفح الطيب ، تحقيق د..احسان عباس (دار صادر) ج ٦، ص٢٠٢

(٥) ابن حزم ؛طوق الحمامة في الإلفة والألاف (نشر المكتبة التجارية بمصر، ١٩٥٠) ص٥٠

(٦) المصدر السابق، ص١٢٦

(٧) عمر فروخ؛ ابن حزم الكبير؛ (ط، بيروت ١٩٨٠) ص٥٠

(٨) ابن حزم؛ المصدر السابق ،ص١١٠

(٩) المصدر السابق، ص‌ص١١٧ – ١١٨

(١٠) المصدر السابق، ص١١٨

(١١) انظر :
عمر فروخ ؛المصدر السابق، ص٥٣

(١٢) المصدر السابق؛ ص‌ص٥٣ – ٥٤

(١٣) انظر :
طه الحاجري؛ ابن حزم :صورة اندلسية، (دار الفكر العربي. بلاتاريخ) ص٥٣
وكذلك عمر فروخ ؛ المصدر السابق، ص٣٤

(١٤) انظر
زكريا ابراهيم: ابن حزم الاندلسي: المفكر الظاهري الموسوعي (القاهرة، ١٩٧٣).

(١٥) انظر :
عمر فروخ ؛المصدر السابق، ص١٤

(١٦) المصدر السابق، ص٦٤

(١٧) انظر المصدر السابق

(١٨) المصدر السابق، ص٦٦

(١٩) المصدر السابق، صص٦٦ – ٦٧

(٢٠) المصدر السابق، ص١٠٠

(٢١) ابن حزم ؛جمهرة انساب العرب ، تحقيق عبدالسلام هارون (دار المعارف بمصر ، ١٩٦٢) .

(٢٢) انظر عمر فروخ؛ المصدر السابق، ص١٢٢، ١٢٥

(٢٣) ابن حزم ؛الفصل في الملل والاهواء والنحل، (القاهرة ،بلاتاريخ) ج١، ص٩٤

(٢٤) ابن حزم؛ التقريب لحد المنطق والمدخل فيه · تحقيق احسان عباس (منشورات دار مكتبة الحياة ، بلاتاريخ) ص٢٠٢

(٢٥) انظر المصدر السابق، ص٥٢

(٢٦) المصدر السابق، ص٤٧

(٢٧) انظر ؛

ابن حزم؛ الفصل في الملل والاهواء والنحل، ج٥ ، صص٣٥ – ٣٩

(٢٨) انظر عمر فروخ: المصدر السابق، ص٢١٠

الفصل الثاني

مكانة ابن حزم المنطقية

ان البحث في المكانة المنطقية التي تحتلها ابحاث أبن حزم المنطقية في تاريخ المنطق الاسلامي، تتطلب من الدارس تثبيت لوحة فهم متكاملة عن البدايات لدخول الدراسات المنطقية في دائرة الفكر الاسلامي ، وتعيين المحاولات المنطقية الاسلامية التي مهدت لابحاث ابن حزم ، ومن ثـم بيان خصوصية جهود ابن حزم المنطقية في تأسيس منطق اسلامي . وذلك من خلال الاشارة الى المواقف التي اتخذتها الاتجاهات الفكرية المختلفة في عصره وموقفه منها .

البدايات الاولى لدخول المنطق اليوناني :

دخل التراث المنطقي اليوناني في دائرة الثقافة الاسلامية ، من خلال الترجمات العديدة للمؤلفات المنطقية الأرسطية ، وكذلك من خلال الشروح التي وضعت لهذه المؤلفات ونقلت الى العربية (١) وعن طريق ترجمة كتاب الاصول لإقليدس ، وهذا جانب أغفله الدارسون ، اذ ان هندسة اقليدس تباعت اثر ارسطو ، فقد قام اقليدس بصياغة اسس الهندسة بوحي من روح البحث المنطقي عند ارسطو (٢) ومعروف ان العقل الاسلامي قد تدارس هذا الكتاب وتعرف على تطبيقاته المنطقية في علم الهندسة ، وضمن مؤلفاتـه المنطقية قسماً من هذه التطبيقات

وعرف العرب المسلمون الكثير من الافكار الرواقية ، فقد ذكر الفكر الاسلامي شيئاً عنها (٣) اضافة الى تسرب افكار رواقية الى الفكر الاسلامي وخاصة عن طريق شراح الافلاطونية المحدثة إذ يظهر أثر المنطق الرواقي في نقد الاصوليين والفقهاء الهدمي لمنطق أرسطو وهناك قنوات أخرى تسرب عن طريقها المنطق الرواقي الى دائرة التفكير الاسلامي (٤) .

وتدارس العرب المسلمون حجج الشكاك ، اذ لايخلو كتاب من كتب الكلام اوالفلسفة من عرض لارائهم ، فالطوسي على سبيل المثال وليس الحصر

يعبر عن الشكاك بالادارية ، ونقف هنا نتساءل هل نقلت كتبهم الى العربية أم أن آرءهم تسربت عن طريق آخر؟ في الحقيقة — برأي النشار ؛« ليست هناك أية إشارة الى هذا » (٥)

وتعرف العرب المسلمون على منطق الشراح اليونان ، فقد وصلت شروحهم الى دائرة الثقافة الاسلامية ، وعرفوا ثيوفرسطس وأوديموس وتعرفوا من خلال شروحهم على القضايا والاقيسة الشرطية . اذ من المعروف ان ثيوفرسطس واوديموس كانا اول من اشار اليهما ووصلت اليهم ابحاث الشراح المتأخرين وهي تحمل أثراً كبيراً للافلاطونية المحدثة (٦) ولعب كتاب الايساغوجي لفرفريوس الصوري دوراً مؤثراً في تشكيل الذهنية المنطقية الاسلامية ، فقد ظهر أثره في كتابات المناطقة الاسلاميين .

لقد أثار دخول المنطق اليوناني في دائرة الثقافة الاسلامية جدلاً ومناقشة واتخذ العقل الاسلامي منه مواقف متعددة ، يمكن حصرها في موقفين :

اولا — موقف الآخذين بالمنطق الارسطي :

لقد أخذ الفلاسفة الاسلاميون بالمنطق اليوناني وبشكل خاص بالمنطق الارسطي ، وضمنوه ابحاثهم وتأليفاتهم ، وقاموا بنشره في دائرة الثقافة الاسلامية ، ودافعوا عنه من خلال ردهم على خصوم المنطق ودشن الكندي هذا النوع من الابحاث في الفكر الاسلامي . يذهب المستشرق ديلاسي اوليري في تحديد مكانة الكندي فـي تاريخ المنطق . الى ان تعاليم الكندي المنطقية ، قد صححت البحث المنطقي لأرسطو ، ودفعت به الى الامام (٧) .

وتابع المعلم الثاني (الفارابي) البحث المنطقي ،وقام بتعميق للدراسات المنطقية في دائرة الثقافة الاسلامية ، اضافة الى متابعة الكندي في ضم كتابي الخطابة والشعر الى المؤلفات المنطقية . والفارابي رغم انه ينتمي الى خط المنطق الارسطي ، له مواقف تجانب

هذا الخط وتسير باتجاه مخالف له ولعل ذلك يعود الى تنوع مصادر ثقافته المنطقية والى عقليته الخاصة (٨) .

ثانياً — موقف الناقدين (والرافضين) للمنطق الارسطي :

لقد وقف فقهاء الجماعة ومفكرو السلف من المنطق الارسطي ، بل من المنطق اليوناني على العموم ، موقف العداوة الداءة ، واصطنع بعضهم حجج الشكاك اليونانيين وأضاف اليها حججاً ابتدعوها لكن كان لهم بجانب موقفهم الهادم موقف آخر انشائي (٩) .

لقد دفعت المتكلمين الى عدم قبول المنطق الارسطي اسباب يمكن حصرها في نقطتين

١ — ان المتكلمين لم يقبلوا ميتافيزيقا ارسطو — وهي في جوهرها مخالفة لميتافيزيقا القرآن — فكان من المحتم الايقبلوا منهاج البحث الذي استندت اليه هذه الميتافيزيقا ، وبخاصة ان حقائق منطق ارسطو متصلة بحقائق ميتافيزيقاه ويقينية منطق ارسطو مرتبطة بيقينية ميتافيزيقاه ايضاً .

٢ — ان المتكلمين — وقد رفضوا فيزيقا ارسطو ، كانوا ذريين — اصحاب الجزء الذي لايتجزأ ، لأن منطق ارسطو يستند الى فيزيقاه (١٠) .

اما موقف الفقهاء من المنطق الأرسطي ، فيمكن الاشارة الى ان فقهاء المسلمين الذين كانوا يصبون الى تعلم المنطق كانوا يفعلون ذلك خفية ، خوفاً من اتهامهم بالتبدع اوفساد العقيدة ، ولم يحدث هذا في المشرق فحسب بل في المغرب ايضاً — ويذكر صاعد الاندلسي ان المنصور بن ابي عامر أحرق كتب المنطق (١١) .

وفي المقدمة التاريخية التي كتبها ابن طملوس في كتابه المدخل الى صناعة المنطق تفصيل لموقف الاندلسيين من المنطق الارسطي فيذكر انهم حرموا تعلمه وتعليمه (١٢) . يعطينا كل هذا فكرة

واضحة عن موقف الفقهاء من المنطق الارسطي ومعارضتهم له ، بحيث اصبح شائعاً القول : «من تمنطق تزندق» (١٣) .

وفي وسط هذه البيئة المعارضة اطلق ابن الصلاح فتواه المشهورة ضد المنطق . فقد وُجِّه اليه سؤال عن «الاشتغال بالمنطق والفلسفة تعلماً وتعليماً .. هل أباحه واستباحه الصحابة والتابعون والائمة المجتهدون الصالحون ؟ وهل يجوز استخدام الاصطلاحات المنطقية أم لا ؟ وما الواجب على من تلبس بتعليمه وتعلمه متظاهراً به ؟ وما الذي يجب على سلطان الوقت في امره ؟ واذا وجد في بعض البلاد شخص من اهل الفلسفة معروف بتعليمها وإقرائها والتصنيف فيها ـ فهل يجب على سلطان البلد عزله وكفاية الناس شره؟»(١٤)

لقد اجاب ابن الصلاح عن هذا السؤال ، بأن «المنطق مدخل الفلسفة ومدخل الشر ، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع ولا استباحه احد من الصحابة ... ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها فقد خدعه الشيطان» (١٥) .

ابن حزم وموقف عصره من الابحاث المنطقية :

ظهر ابن حزم في هذا الجو الثقافي وحال المنطق في المشرق العربي ومغربه توزع في هذين الاتجاهين ، وتبلورت مواقف الطرفين الى حالة اصبحت مدعومة او مرفوضة من قبل المؤسسة السياسية . ولابراز مكانة ابن حزم كصاحب اتجاه منطقي يتطلب منا ان ندرس ابحاثه المنطقية من خلال شخصيته كمؤرخ للاتجاهات الفكرية الرافضة والمؤيدة للابحاث المنطقية ، ومشروع رده وتفنيده للرافضين للعلوم المنطقية في دائرة الثقافة الاسلامية ، والبحث في اصالته المنطقية ، والكشف عن الاسباب والدواعي الى وضع ابحاثه المنطقية

ان ابن حزم في مشروع دفاعه عن الدراسات المنطقية . كان ينشد انجاز هدف مهم في تاريخ الفكر الاسلامي ، وهو تأسيس منطق اسلامي متميز . وهذا الجهد دفعه الى ان يتوجه الى دائرة الايمان يستمد منها مرتكزات ومقومات لتأسيس هذا المبحث المعرفي . فمن الملاحظ ان البحث المنطقي لديه يبدأ بمجموعة من الآيات الشريفة التي تدافع عن الاهتمام بالبيان (والتفكير) وهو موضوع من الموضوعات التي يعالجها علم المنطق (١٦)

ويبدو ان مجادلة فكرية وخصومة معرفية قد حدثت في عصر ابن حزم حول علوم الفلسفة ، ومنها علم المنطق . ويواجه الناظر في ابحاثه السؤال المعبر عن هذه الخصومة ؛ «فهل تكلم احد من السلف الصالح في هذا (اي في الفلسفة والمنطق) ؟» . ولعل هذا السؤال المثار والمعبر في الوقت نفسه عن الخصومة الفكرية حول هذه المباحث في عصره ، قد حملته على وضع هذا الكتاب لتحديد الموقف الذي يتجسد في الاجابة على هذا السؤال ؛ « فلهذا وما نذكره بعد هذا ، ان شاء الله ، وجب البدء في تأليف هذا العلم والتعب في شرحه وبسطه ، بحول الله وقوته» (١٧) .

وقبل كل شيء نحاول ان نشير الى حقيقة مهمة تخص ابحاثه المنطقية ، وهي ان صاحبنا قد تعرض بالتحليل الى المواقف المختلفة التي تقف تجاه الابحاث المنطقية ، ان ابن حزم يُعد مؤرخاً للاتجاهات الفكرية التي تقف مواقف رافضة او مؤيدة لهذه الابحاث في عصره .

لقد أشار الى ان مواقف الجمهور من الابحاث المنطقية توزعت في اربعة ضروب ؛ ثلاثة منها خطأ «بشيع وجور شنيع ، والرابع حق مهجور ، وصواب مضمور ، وعلم مظلوم ؛ ونصر المظلوم فرض وأجر »(١٨) :

الاول ـ مثل هذا الموقف على حد تقدير ابن حزم «قوم حكموا على تلك الكتب بانها محتوية على الكفر وناصرة للالحاد ، دون ان يقفوا على معانيها او يطالعوها بالقراءة »(١٩) .

ان ردود ابن حزم الرافضة لهذا الاتجاه تحددت في نقطتين :

١ ــ يرى ان هؤلاء هم المقصودون بقوله تعالى : «ولا تقف ما ليس لك به علم ، ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولاً » (٢٠) .

٢ ــ يرى ان من الاجر الجزيل « العظيم في هذه الطائفة ازالة هذا الباطل من نفوسهم الجائرة الحاكمة قبل التثبيت . القابلة دون علم ، القاطعة دون برهان .. وقد قال رسول الله «ص» الواسطة بيننا وبين الواحد الاول : (من قال لاخيه ياكافر فقد باء بها احدهما»(٢١).

الثاني ــ اما هذا الموقف فقد مثله ؛ « قوم يعدون هذا الكتب هذياناً من المنطق وهذراً من القول وبالجملة فأكثر الناس سراعُ الى معاداة ماجهلهوه وذم ما يعلموه ، وهو كما قال الصادق عليه السلام : (الناس كأبل مائة لاتجد فيها راحلة »(٢٢) .

لقد رد ابن حزم على اصحاب هذا الموقف مشيراً الى ذلك بقوله ؛ «ان من وجوه البر إفهام من جهل هذا المقدار الذي نصصنا على فضله اولاً ، ولعمري ماذلك بقليل اذ بالعلم بهذا المعنى نتأى عن البهائم وفهمنا مراد الباري عز وجل في خطابه وايانا»(٢٣).

الثالث ــ ان اصحاب هذا الموقف برأي ابن حزم قد؛ « قرأوا هذه الكتب المذكورة بعقول مدخولة واهواء مؤوفة وبصائر غير سليمة ، وقد اشربت قلوبهم حب الاستخفاف واستلانوا مركب العجز واستوبأوا نقل الشرع وقبلوا قول الجهال فوسموا انفسهم بفهمها وهم أبعد الناس عنها وانآهم عن درايتها »(٢٤) .

وتصدى ابن حزم لرجال هذا الموقف ورد عليهم ؛ فقال : «فقوي رجاؤنا في اننا في بيان مانبينه منها يكون السبب في هداية

من سبقت له الهداية في علم الله عز وجل ، فيفوز بالحظ الاعلى ويحوز القسم الاسنى ان شاء الله عز وجل . ولم نجد احداً قبلنا انتدب لهذا فرجونا ثواب الله عز وجل في ذلك» (٢٥).

الرابع ـ اما رجال الموقف الفكري الصحيح برأي ابن حزم فهم جماعة من مثقفي عصره ؛ «نظروا بأذهان صافية وافكار نقية من الميل وعقول سليمة فاستناروا بها ووقفوا على اغراضها فاهتدوا بمنارها وثبت التوحيد عندهم ببراهين ضرورية لامحيد عنها ، وشاهدوا انقسام المخلوقات وتأثير الخالق فيها وتدبيره إياها ، ووجدوا هذه الكتب الفاضلة كالرفيق الصالح والخدين الناصح والصديق المخلص الذي لايسلم عند شدة ولا يفتقده صاحبه في ضيق إلا وجده معه . فلم يسلكوا شعباً من شعاب العلوم إلا وجدوا منفعة هذه الكتب امامهم ومعهم» (٢٦) .

لقد جاءت اجابة ابن حزم تحمل مشروع رد وتفنيد للرافضين للعلوم المنطقية في دائرة الثقافة الاسلامية ، وفي الامكان عرض هذه الاجابة بشكل ردود وهي

١ ـ ان رد ابن حزم يحمل منطلقاً معرفياً عاماً يحاجج الرافضين لادخال العلوم المنطقية في دائرة الفكر الاسلامي ؛ فذهب الى «ان هذا العلم مستقر في نفس كل ذي لبّ ، فالذهن الذكي واصل بما مكنه الله تعالى فيه من سعة الفهم ، الى فوائد هذا العلم ، والجاهل منكسع كالاعمى حتى يُنبه عليه ، وهكذا سائر العلوم» (٢٧)

٢ ـ كشف هذا الرد عن الكيفية الجديدة التي خلقتها الظروف التي مر بها المجتمع العربي الاسلامي ، وظهور مشاكل اقتضت وضع علوم تعالج هذه المشاكل ، وبالفعل فان النحو كما اشار اليه ابن

حزم يعطينا انموذجاً دالاً على ذلك ، ولعل علم المنطق حاله حال النحو : « فما تكلم احد من السلف الصالح ، رضى الله عنهم ، في مسائل النحو ، لكن لما فشا جهل الناس ، باختلاف الحركات التي باختلافها اختلفت المعاني في اللغة العربية ، وضع العلماء كتب النحو ، فرفعوا اشكالاً عظيماً ، وكان ذلك معيناً على الفهم لكلام الله عز وجل ، وكلام نبيه (ص) وكان من جهل ذلك ناقص الفهم عن ربه تعالى ، فكان هذا من فعل العلماء حسناً وموجباً لهم اجراً . (٢٨)» ويضيف الى ذلك حقيقة مهمة تعزز مكانة الابحاث المنطقية ؛ «وكذلك هذا العلم فان من جهله خفي عليه بناء كلام الله عز وجل مع كلام نبيه (ص) وجاز عليه من الشغب جوازاً لايفرق بينه وبين الحق» (٢٩) .

٣ ـ ان الاساس المعرفي لتأسيس مباحث المنطق عند ابن حزم ، اساس اسلامي ، فعالم الاشياء من خلق الله ، والحقيقة التي نبحث عنها هي الاخرى من خلق الله ، ومن اجل الوصول اليها نوجد بعض الاساليب التي نستعين بها في التعبير عن الحقيقة ، ومنها الأساليب اللغوية والمنطقية ؛ «فان مراتبها في وجوه البيان اربعة ، لاخامس لها اصلاً وان تناقص منها جزء واحد اختل من البيان بمقدار ذلك النقص» (٣٠) .

اصالة ابن حزم المنطقية :

اما اصالة ابن حزم المنطقية ؛ فانها تقوم على تثبيت بعض المرتكـزات الفلسفية التي تنهض عليها الابحاث المنطقية عنده ، وفي الامكان تحديد هذه المرتكزات بالشكل الآتي

١ ـ يقدم ابن حزم تصوراً معرفياً يناقش فيه حقيقة وجود الاشياء ، وينتهي الى انها قائمة بذاتها بصورة مستقلة وهذا شرط اول لمعرفتها

ومن ثم التعبير عنها بمفاهيم لغوية معبرة عن خصائصها . وبخلاف ذلك فانها من المستحيل التعبير عنها ببيان : «فأول ذلك كون الاشياء الموجودات حقاً في انفسها ، فانها اذا كانت حقاً فقد امكنت استبانتها . وإن لم يكن لها مستبين ، حينئذ ، موجود ، فهذه اول مراتب البيان ؛ اذ مالم يكن موجوداً فلا سبيل الى استبانته»(٣١).

٢ – معرفة الاشياء ، ومن ثم تحويلها الى افكار . وهذه الافكار تعبر عن اشكال الموجودات وصفاتها . وهنا نلحظ اشارة ذكية من قبل ابن حزم في الجانب المعرفي ؛ وهو ان العالم يوجد بشكل موضوعي ومستقل عن الذات . وعن طريق المعرفة ينتقل الى عالم الذات؛ فتصبح لدى العالم صورة عن الموجودات في تفكيره «والوجه الثاني : بيانها عند من استبانها وانتقال اشكالها وصفاتها الى نفسه ، واستقراره فيها بمادة العقل الذي فضل به العاقل من النفوس ، وتميزه لها على ماهي عليه اذ من لم يبنْ له الشيء لم يصحّ له علمه ولا الاخبار عنه . فهذه المرتبة الثانية من مراتب البيان» (٣٢)

٣ – عرض الافكار في مفاهيم لغوية ؛ اصوات في حالة النطق ، وحروف في حالة الكتابة . ويقدم ابن حزم بالاضافة الى ذلك مجموعة افكار تخص فسلجة جهاز الكلام ، وحديث عن اوساط التفاهم واطراف التخاطب ؛ «والوجه الثالث : وايقاع كلمات مؤلفات من حروف مقطعات مكن الحكيم القادر لها المخارج من الصدر والحلق وانابيب الرئة والحنك واللسان والشفتين والاسنان وهيأ لها الهواء المندفع بقرع اللسان الى سماخ الآذان ، فيوصل بذلك نفس المتكلم مثل ماقد استبانته واستقر منها الى نفس المخاطب

وينقل اليها بصوت مفهوم بقبول الطبع منها للغة اتفقا عليها فيستبين من ذلك ماقد استبانته نفس المتكلم» (٣٣) .

٤ ــ لقد ادرك ابن حزم مستوى آخر من مستويات المعرفة . وهــذا المستوى يتميز بكونه اكثر تجريداً من المستوى الثالث . وهـذا موضوع معرفي تدارسته علوم مختلفة ، وكانت الابحاث المنطقية واحدة من هذه العلوم التي اهتمت بمعالجته . لانه يندرج ضمن اللغات وهي الموضوع الاساس الذي تنصب عليه الدراســات المنطقية ، وكذلك من اهداف الابحاث المنطقية بناء لغة منطقيــة تأخذ في عملية البناء بخصائص الاشارة او العلامة . وان ابن حزم قد التفت التفاتة ذكية الى هذا الجانب . والحق يقال ان الرجــل وظف هذا الجانب لعرض آرائه الاسلامية بخصوص الاشارات والتخطيطات ؛ «والوجه الرابع : اشارات تقع باتفاق ، عمدتها تخطيط ماالستقر في النفس من البيان المذكور ، بخطوط متباينة ، ذات لون يخالف لون مايخط فيه،متفق عليها بالصوت المتقدم ، ذكره . فسمي كتاباً ، تمثله اليد التي هي آلة لذلك . فتبلغ بــه نفس المخطط ماقد استبانته الى النفس التي تريد ان تشاركها في استبانة ماقد استبانته ، فتوصلها اليها العين ، التي هي آلة لذلك .. ولولا هذا الوجه مابلغت الينا حكمُ الاصوات على آباد الدهور . وتندرج في هذا القسم اشياء تبين وليست بالفاشية ، فمنها اشارات باليد فقط ، ومنها اشارات بالعين او ببعض الاعضاء ، وقد يمكن ان يؤدي البيان بمذاقات ... فهذه المرتبة الرابعة من مراتب البيان» (٣٤) .

اما الاسباب والدواعي التي حملت ابن حزم على تأليف ابحاثه المنطقيــة التي اودعها كتابه التقريب لحد المنطق والمدخل اليه . ومن ثم الشروع فــي تأسيس منطق اسلامي ، فيمكن بيانها في النقاط الآتية :

١ – ان واحداً من الاسباب التي دعت الى وضع مؤلفه المنطقي هو صعوبة النصوص المنطقية المتداولة . وان ذلك يعود الى «تعقيد الترجمة فيها وايرادها بالفاظ غير عامية ولا فاشية الاستعمال ، وليس كل فهم تصلح له كل عبارة ، فتقربنا الى الله عز وجل بأن نورد معاني هذه بالفاظ سهلة بسيطة يستوي ان شاء الله في فهمنا العامي والخاصي والعالم والجاهل» (٣٥) .

ان هدف ابن حزم من وضع مؤلفه هو تسهيل المادة المنطقية على المتعلمين ، ونشرها في اوساط اكثر شعبية وبذلك شملت مادة ابحاثه صفوف المتعلمين من العامة من الناس والخاصة منهم كذلك وهذا ربح لمادة الابحاث المنطقية . لقد كشف السبب في غموض وتعقيد مادة الابحاث المنطقية ، فقد اشار الى ان «السبب الذي حدا من سلف من المترجمين الى اغماض الالفاظ وتوعيرها وتخشين المسلك نحوها ، الشح منهم بالعلم والضن به »(٣٦) .

٢ –ان غرض ابن حزم في تأليفه كتابه المنطقي ، كان غرضاً تعليمياً وقد كشف عن تبدل الظروف ، والتي تمثلت بانحسار العلم وسيادة الجهل . ومن هنا تحمل مسؤولية حفظ هذا العلم ، وتبسيطه وتقريبه من نفوس المستعلمين ؛ «ولقد يقع لنا ان طلاب العلم يومئذ والراغبين فيه كثيراً ذوي حرص قوي ، فأما الآن وقد زهد الناس فيه ، إلى ايذاء اهله وذعرهم ومطالبتهم والنيل منهم ولم يقنع الجاهل بأن يترك وجهله ، بل صار داعية اليه وناهياً عن العلم بفعله وقوله ... فان الحفظ لمن آثر العلم وعرف فضله ، ان يسهله جهده ، ويقربه بقدر طاقته ، ويخففه ماامكن بل لو امكنه ان يهتف به على قوارع طرق المارة » (٣٧) .

٣ — بين ابن حزم إن الكتب المنطقية اذا تناولها المتعلم الذكي انتفع منها نفعاً كثيراً . واما اذا تناولها المتعلم الواهي التركيب فانهـا تخلق له اضطراباً فكرياً وتشويشاً معرفياً ؛ «وهذه الكتب اذا تناولها ذو العقل الذكي والفهم القوي لم يعدم اين تقلب وكيف تصرف منها نفعاً جليلاً وهدياً منيراً وبياناً لائحاً وتنجحاً في كل علم تناوله وخيراً في حينه ودنياه وان اخذها ذو العقل السخيف ابطلته وذو الفهم الكليل بلدته وحيرته» (٣٨) .

٤ — يذكر ابن حزم منفعة الكتب المنطقية ؛ فهي تفيد في فهم كلام الله ورسوله فهماً دقيقاً ، وتنفع المتعلم في معرفة الواجب والمباح وما تحتويه المعاني التي تقع عليها الاحكام ، والالفاظ التـي تختلف عبارتها وتتفق معانيها ؛ «وليعلم من قرأ كتابنا هـذا ان منفعة هذه الكتب ليست في علم واحد فقط بل كل علم ، فمنفعتها في كتاب الله عز وجل ، وحديث نبيه (ص) وفي الفتيا في الحلال والحرام ، والواجب والمباح ، من اعظم منفعة . وحملة ذلك في فهم الاشياء التي نص الله تعالى ورسوله (ص) ، عليها وما تحتوي عليها من المعاني التي تقع عليها الاحكام وما يخرج عنها مـن المسميات ، وانتسابها تحت الاحكام على حسب ذلك والالفاظ التي تختلف عبارتها وتتفق معانيها . وليعلم العالمون ان من لـم يفهم هذا القدر فقد بعد عن الفهم عن ربه تعالى وعن النبي (ص) ولم يجز له ان يفتي بين اثنين لجهله بحدود الكلام ، وبناء بعضه على بعض ، وتقديم المقدمات ، وانتاجها النتائج التي يقوم بهـا البرهان وتصدق ابداً ، او يميزها من المقدمات التي تصدق مرة وتكذب اخرى ولا ينبغي ان يعتبر بها » (٣٩) .

٥ ــ اشار ابن حزم الى ان السلف من الحكماء قد بحثوا في الموضوعات المنطقية ، وجمعوا التحليلات المنطقية في مؤلفات عنت بها ، ونبه المتعلم الى ان الاطلاع عليها تعصمه من الوقوع في الخطأ . ان هذه الاشارة الى السلف فيها تعزيز لمكانة الابحاث المنطقية في دائرة الثقافة الاسلامية ؛ «فان من سلف من الحكماء ، قبل زماننا ، جمعوا كتباً رتبوا فيها فروق وقوع المسميات تحت الاسماء التي اتفقت جميع الامم في معانيها ، وان اختلفت في اسمائها التي يقع بها التعبير عنها ، اذ الطبيعة واحدة ، والاختيار مختلف شتى ورتبوا كيف يقوم بيان المعلومات من تراكيب هذه الاسماء ، وما يصح من ذلك وما لايصح ، وتقفوا هذه الامور ، فحدوا في ذلك حدوداً ورفعوا الاشكال ، فنفع الله تعالى بها منفعة عظيمة ، وقربت بعيداً ، وسهلت صعباً ، وذللت عزيزاً في ارادة الحقائق فمنها كتب اسطاطاليس الثمانية المجموعة في حدود المنطق»(٤٠)

الهوامش :

(١) انظر :
محمد جلوب فرحان :مقدمة في دراسة تأسيس منطقي لعلم الفقه عند ابن رشد (بحث، منشور في مجلة أداب المستنصرية، العدد السابع ١٩٨٣) ص٥٣٣

(٢) انظر :
محمد جلوب فرحان: الاثر المنطقي لأرسطو على هندسة اقليدس (بحث منشور في مجلة آداب الرافدين ، تصدرها كلية الاداب في جامعة الموصل ، العدد التاسع ، ١٩٧٨)
ص ص١٣٩ — ١٤٠

(٣) للاطلاع على ذلك راجع:
أ — الشهرستاني، الملل والنحل، (القاهرة، بلاتاريخ) ج٢، ص٣٢
ب — القفطي، اخبار الحكماء (ليبسك، ١٩٣٠) ص٢٥

(٤) للتعرف على هذه القنوات راجع:
د. علي سامي النشار؛ مناهج البحث عند مفكري الاسلام، ط٤ (دار المعارف، القاهرة ، ١٩٧٨) ص ص٢٤ — ٢٥

(٥) المصدر السابق، ص٢٥

(٦) المصدر السابق، ص ٢٦

(٧) انظر :
محمد جلوب فرحان؛ بحث حول ريادة الكندي للفكر الفلسفي العربي . (بحث منشور في مجلة المستقبل العربي يصدرها مركز دراسات الوحدة العربية / بيروت العدد (٦٥) ١٩٨٣) ص٦٠

(٨) انظر :
محمد جلوب فرحان؛ الدرس المنطقي عند الفارابي (بحث منشور في المجلة العربيـــة للعلوم الأنسانية /جامعة الكويت ، العدد (١٦) ١٩٨٤ ص ص١١٢ —١٤

(٩) انظر النشار؛ المصدر السابق، ص ص٢٧ — ٢٨

(١٠) المصدر السابق ، ص٨٠

(١١) انظر :
صاعد الاندلسي ؛ طبقات الامم ، (القاهرة ، بدون تاريخ) ص٢٨

(١٢) انظر :
ابن طملوس ؛ المدخل الى صناعة المنطق ، (مدريد ، بدون تاريخ) ص٨

(١٣) النشار؛ المصدر السابق، ص١٤٥

(١٤) انظر:

ابن الصلاح؛ فتاوي ابن الصلاح في التفسير والحديث والاصول والعقائد (القاهرة، ١٣٤٨هـ) ص ٤٣

(١٥) المصدر السابق، ص ٣٥

(١٦) انظر:

ابن حزم، التقريب لحد المنطق والمدخل فيه، ص‌ص ٢ — ٣

(١٧) المصدر السابق، ص٤

(١٨) المصدر السابق، ص٦

(١٩) المصدر السابق

(٢٠) المصدر السابق

(٢١) المصدر السابق، ص‌ص٦ — ٧

(٢٢) المصدر السابق ص، ٧

(٢٣) المصدر السابق

(٢٤) المصدر السابق

(٢٥) المصدر السابق

(٢٦) المصدر السابق، ص‌ص٧ — ٨

(٢٧) المصدر السابق، ص٣

(٢٨) المصدر السابق

(٢٩) المصدر السابق، ص‌ص٣ — ٤

(٣٠) المصدر السابق، ص٤

(٣١) المصدر السابق

(٣٢) المصدر السابق

(٣٣) المصدر السابق

(٣٤) المصدر السابق، ص٥

(٣٥) المصدر السابق، ص‌ص ٧ — ٨

(٣٦) المصدر السابق، ص٨

(٣٧) المصدر السابق

(٣٨) المصدر السابق، ص‌ص٨ — ٩

(٣٩) المصدر السابق، ص‌ص٩ — ١٠

(٤٠) المصدر السابق، ص٦

الفصل الثالث

ابن حزم وكتاب الايساغوجي

يهدف هذا الفصل الى الكشف عن الاثر الذي تركه فرفريوس الصوري على ثقافة ابن حزم المنطقية . ومن اجل بيان هذا الاثر قمنا بتحليل كتاب «التقريب لحد المنطق والمدخل اليه» ، والذي وضعه ابن حزم وعالج فيه قضايا المنطق ، واسهم من خلاله بترويج الثقافة المنطقية في دائرة الفكر الاسلامي

فرفريوس الصوري : شيء عن سيرته الذاتية :

يتطلب بحثنا عن الاثر الذي تركه فرفريوس الصوري على كتابات ابن حزم المنطقية، تقديم صورة فهم موجزة عن السيرة الذاتية لفرفريوس الصوري، والتعريف بالمؤلفات التي وضعها ، والاشارة الى مشاركته في النشاط الفكري والمعرفي

يُعد فرفريوس الصوري (٢٣٤ — ٣٠٥ تقريباً) من الممثلين البارزين للمرحلة المبكرة من مدرسة افلوطين (٢٠٥ — ٢٧٠م) الافلاطونية الجديدة . ولد في صور وعرف افلوطين في روما سنة ٢٦٣ ، ولزمه واتبع طريقته(١) . وكان عدواً لدوداً للمسيحية ، فقد هاجمها في كتابه «ضد المسيحية » في عمق نظر وغزارة علم عظيمتين . وما تزال بعض حججه هي الثقة فيما يختص بمسائل التحقيق الزمني والتحقق من مؤلفي اجزاء الاناجيل (٢) .

وقام بشرح محاولات افلاطون الكبرى وشرح من كتب ارسطو المقولات والاخلاق والطبيعة والإلهيات . ووضع «المدخل الى المقولات » اجمل فيه الكلام على طبيعة النفس والعالم المعقول اخذاً عن تداعيات افلوطين (٣) . ووضع كتاباً بعنوان «بحث في كهف الحوريات » مثل طيب للتفسير المجازي للشعر ، وهو في هذه الحالة شعر هوميروس ، الذي مارسه كثير من الافلاطونيين الجدد ، ومجموعة الحكم المسماة «بنقاط البدء » تُعد مقدمة

تجارب المعاليم الرئيسية في الافلاطونية الجديدة (٤) . وفي كتابه المعنون «في الامتناع عن اللحوم» نزع فيه منزع الفيثاغورية . وكتاب آخر «في اخبار الفلاسفة» توقف عند افلاطون ، وبقي منه اجزاء .(٥) ومن كتاباته التي تسهل قراءتها سهولة شديدة خطاب العزاء « رسالة الى مارسللا» الذي بعث به الى زوجته (٦) .

واشتهر فرفريوس بكتابه «ايساغوجي» أي «المدخل الى مقولات ارسطو »(٧) . وقد اثرهذا الكتاب تأثيراً خاصاً على ابحاث المناطقة العرب المسلمين . وهو عبارة عن شرح لخمس مقولات اساسية هي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض ، وهي التي سميت فيما بعد بالمحمولات . (٨) .

اثر الايساغوجي في فكر ابن حزم المنطقي :

ان تحليل كتابات ابن حزم يكشف للدارس عن طبيعة المصادر المعرفية التي زودت ابن حزم بالثقافة المنطقية ، ويمكن تحديد هذه المصادر بالشكل الاتي :

اولا — كتاب ايساغوجي الذي وضعه فرفريوس الصوري ، وهذا سيتم وضع معالجة له في هذا الفصل .

ثانياً — مؤلفات ارسطو المنطقية ، وسنقدم عنها دراسة في الفصول اللاحقة .

لقد استمد ابن حزم جزءاً من ثقافته المنطقية من كتاب الايساغوجي سواء بشكل مباشر من خلال الترجمة العربية المتداولة لهذا الكتاب في دائرة الثقافة العربية . او بشكل غير مباشر عن طريق المصادر المنطقية العربية التي نقلت عن هذا الكتاب .

ان الكتابة المنطقية عند ابن حزم تبدأ بحثها بكتاب ايساغوجي ، كاشفة عن معنى ايساغوجي « ايساغوجي في اللغة اليونانية المدخل وهو خاصة من تأليف فرفريوس الصوري » (٩)

يقـــدم هـــــذا الكتاب مـــادة منطقية غنية تفيد في التحليل المنطقي اللغة وان ابن حزم في عرضه لهذا المصدر ، نجده يقوم بتحليله الى عدة محاور ، تشكل بمجملها مكونات الايساغوجي ، وواضح في العرض قدرته المعرفية في تطويع نصوص فرفريوس المنطقية لتتلائم مـــع طبيعة اللغة العربية والتي يستشهد بامثلة منها لكل قضية منطقية تناولها سواء كان ذلك بآيات قرآنيـــة شريفة اوبامثلة لغوية عامة . وهذه المحاور هي :

اولا ــ الجانب الصوتي للغة .

ثانياً ــ التحليل المنطقي للاسماء .

ثالثاً ــ رؤية فلسفية في تحليل اللغة .

رابعاً ــ درس في الثقافة المنطقية .

الجانب الصوتي للغة :

نشد ابن حزم من خلال مشاركته مـــع المناطقة العرب الآخرين في نشر الابحاث المنطقية في دائرة الثقافة العربية ، نشد اشاعة هـــذا المبحث المنطقي المهم . وكان الغرض من ذلك توجيه الانتباه العربي الاسلامي الى ضرورة تشريح اللغة الى مكوناتها والكشف عن ابعادها المختلفة . وذلك باعتبار اللغة موضوعاً للتحليل المنطقي . ومن أجل الكشف عن الامكانات المنطقية التي تزخر بها لغة التخاطب اليومي ، والتي تساعد في بناء لغة معرفية دقيقة وواضحة وخالية من التناقض .

ان الاهتمام بالبعد الصوتي للغة يعتبر حالة متقدمة في المعرفة الانسانية . والحقيقة ان الفضل في ذلك يعود الى المعلم الاول الذي قدم في مؤلفاتـــه مادة أوليـــة في تحليل اللغة اليونانية (١٠) . ثم فرفريوس في كتابـــه الايساغوجي (١١) . والمناطقـــة العرب المسلمين (١٢) وابن حزم موضوع دراستنا واحد منهم . ونجد اليوم يتقاسم مشاكل هذا البحث والتطوير فيه المناطقة واللغويون . (١٣) .

لاحظ ابن حزم من خلال عرضه لهذا المحور ، ان اللغة هي كلام ، أي انها اصوات منطوقة في حالة الكلام ، ويقدم تصنيفاً لذلك : «جميع الاصوات الظاهرة من المصوتين فانها تنقسم قسمين : اما ان تدل على معنى ، واما ان لاتدل على معنى .» (١٤) .

ان هذا النص يقدم لنا فهماً منطقياً في غاية الاهمية يفيد في التحليل المنطقي للغة ويسهم في تنقيتها واسقاط الكثير من الكلام الزائد ، فهو يفرق بين :

(آ) اصوات منطوقة لها معنى .

(ب) اصوات منطوقة ليس لها معنى .

ولم تقف ثقافته المنطقية عند هذا الحد ، بل لفتت الانتباه الى عصر البحث اللغوي بالنوع الاول واستبعاد النوع الثاني . وقدم تفسيراً لذلك ؛« والذي لايدل على معنى لاوجه للاشتغال به لانه لايحصل لنا منه فائدة نفهمها ؛ وطلب ماهذه صفته عناء ليس من افعال اهل العقول وهذا مثل كل صوت سمعته لم تدر ماهو ،ويدخل فيه ايضاً الكلام الظاهر من المبرسمين والمجانين ومن جرى مجراهما » (١٥) .

وان واحداً من الشروط التي يضعها اللغويون والمناطقة ، ان يكون للصوت باعتباره اشارة لغوية معنى مفهوم . وذلك ان الفهم يقرره المعنى المثار في ذهن المستلم الصوت . وان هذا المعنى اتفقت عليه الجماعة التي تتحدث بهذه اللغة فهو شرط معنوي للمرسل للصوت وللمستلم . ودون ذلك الشرط فان اللغة تتحول الى عملية لعب في الاصوات لاتؤدي غرضها المعرفي والاجتماعي (١٦).

لقد التفتت ثقافة ابن حزم المنطقية المستمدة من الايساغوجي الى هذا الجانب وقدمت شرطاً لقبول الصوت . وذلك باعتباره كلاماً له معنى مقصود «واما الصوت الذي يدل بالقصد فهو الكلام الذي يتخاطب الناس به فيما بينهم

أويتراسلون بالخطوط المعبرة عنه في كتبهم لايصال مااستقر في نفوسهم من عناد بعضهم الى بعض .وهذه التي عبر عنها الفيلسوف بان سماها الاصوات المنطقية الدالة.. وذلك كلام الانسان الذي يعبر به عن انواع العلوم والصناعات والاخبار وجميع المرادات . » (١٧) .

ويقدم كتاب الايساغوجي لثقافة ابن حزم المنطقية فكرة منطقية تفيد في التحليل المنطقي للغة . وهذه الفكرة ينهض عليها تقسيم ثنائي للاصوات التي لها معنى :

(آ) أصوات لها معنى وتدل على شخص واحد . والصوت الذي «يدل على شخص واحد فهو كقولنا : زيد وعمرو وامير المؤمنين والوزير وهذا الفرس وحمار خالد وماشبه ذلك » (١٨) .

(ب) اصوات لها معنى وتدل على اكثر من شخص واحد ؛ «كقولنا الناس والخيل والحمير والالوان وماشبه ذلك . فان كل لفظة مما ذكرنا تدل اذا قلناها على اشخاص كثيرة العدد جداً » (١٩) .

التحليل المنطقي للاسماء :

يضع كتاب الايساغوجي امام فكر ابن حزم المنطقي مناقشة لقضية منطقية لاتقل اهمية عن القضية السابقة ، فهي تفيد في التحليل المنطقي للغة وبشكل محدد في نظرة المنطق للاسماء .

ومن الجدير بالذكر ان لهذه القضية صدى قوياً في التحليلات اللغوية والمنطقية المعاصرة . ومثلما عالجت ثقافة ابن حزم المنطقية الاسماء . اعتماداً على المفاهيم والادوات التي وفرها كتاب الايساغوجي ، فان المناطقة واللغويين المعاصرين اهتموا بالاسم واعطوه مكانة في تحليلاتهم (٢٠) .

تـَقدَمَ بعد ذلك بمشروع تصحيح للرأي السابق ، وقد اخذ لديه التصحيح جانبين

اولاً — من الاصوب ان يكون البيان المنطقي بالشكل الآتي « كل مميز شيء عن شيء فهو اما ان يكون تمييزه يوجد من اجناس وانواع فيكون حداً منبئاً عن طبيعة الشيء ، مميزاً له مما سواه . » (٤٤) وتعين ثقافة ابن حزم المنطقية معنى الحد اعتماداً على ماقاله الاقدمون ، فهو « قول وجيز دال على طبيعة الموضوع مميز له من غيره . » (٤٥) وتعرض استدلالاً على الحد: فالحد « هو قولنا في الانسان : انه الجسد القابل للون ، ذو النفس الناطقة الحية الميتة . فان الحي جنس للنفس ، اي نفس كانت وسائر ماذكرنا فصول لها من سائر النفوس الحيوانية فهذا هو الحد كما ترى.» (٤٦)

ثانياً — ومن الاصوب ان يكون البيان المنطقي بالصيغة الآتية : « ان كل مميز شيئاً عن شيء فهو .. يتميز بتمييز يوجد من اعراض او من خواص ، فيكون التمييز رأساً جامعاً ينقسم إلى نوعين اما حد واما رسم » . (٤٧)

يرى فكر ابن حزم المنطقي ان الرسم ينقسم إلى قسمين :

١ — قسم يميز طبيعة المرسوم ، وهو بهذا الحال يكون على شكل رسم وحد في آن واحد (٤٨) .

٢ — قسم لايميز هذه الطبيعة ، وهو بذلك يكون على صورة رسم وليس بحد (٤٩) .

وتأسيساً على ماقاله الاوائل يتقدم ابن حزم بتحديد للرسم ، فهو « قول وجيز مميز للموضوع من غيره .» (٥٠) ويعرض استدلالاً يوضح فيه طبيعة الرسم ؛ « والرسم مثل قولك في الأنسان انه هو الضحاك او

الباكي . فهو كما ترى مميز للانسان مما سواه وليس منبئاً عن طبيعته التي هي قبول الحياة والموت » (٥١) .

وتنتهي مناقشة ابن حزم لهذه القضية بوضع ايضاح يبين الفرق بين الحد والرسم ، وتثبت الاساس الفلسفي الذي ينهض عليه هذا التفريق ؛ « والحد محمول في المحدود والرسم محمول في المرسوم لان كل واحد منهما صفات ماهو فيه ، فاذا كان التمييز مأخوذاً من جنس الشيء المراد تمييزه ومن فصوله كان حداً ورسماً . واذا كان مأخوذاً من خواصه واعراضه كان رسماً لاحداً . وهذا انما هو بيان لمعنى لفظة الحد ولفظة الرسم » (٥٢) .

وتعرض لنا صورة من صور التحليل المنطقي مع اشارة في الوقت نفسه وبشكل موازٍ للتحليل اللغوي ؛ « واتفق الاوائل على ان سموا المخبر عنه موضوعاً ، وعلى ان سموا ذكرك لمن تريد ان تخبر عنه وضعاً ، واتفقوا على ان سموا الخبر محمولا وكون الصفة في الموصوف حملا ... فاذا قلت: زيد منطلق فزيد موضوع ، منطلق محمول على زيد ، اي وهو وصف له وهذا يسميه النحويون الابتداء والخبر اذا جاء على هذه الرتبة » (٥٣).

درس في الثقافة المنطقية :

تقدم ثقافة ابن حزم درساً في الثقافة المنطقية ؛ فمن الملاحظ ان نشاطات ابن حزم المنطقية نشدت نشر ثقافة منطقية تسهم في تنويع مصادر الفكر العربي الاسلامي ، وتجابه في الوقت نفسه الاتجاهات الفكرية الرافضة للدراسات المنطقية . ولانجاز ذلك قام بنشر وتبسيط الموضوعات المنطقية. وكان مصدره المعرفي كتاب الايساغوجي ، الذي زوده بمجموعة من الاصطلاحات المنطقية . والحقيقية ان كتاب الايساغوجي نفسه قد نقل معلوماته عن هذه المصطلحات من كتابات ارسطو المنطقية .

ان غرض ابن حزم من ترويج هذه المصطلحات في دائرة الفكر العربي

يقوم بنفسه ويحمل غيره ، فاتفقنا على ان سميناه جوهراً» (٣٣) والمقولة الثانية هي «شيء لايقوم بنفسه ولابد ان يحمله غيره، فاتفقنا على ان سميناه عرضاً» (٣٤) .

ويعرض استدلالاً لتمثيل على الجوهر ، يلفت من خلاله الانتباه الى ان الجوهر هو لفظ يعبر عن حقيقة الشيء الثابتة ؛ «فالجوهر هو جرم الحجر والحائط والعود وكل جرم في العالم.. وكذلك ترى الذهب زئبرة ، ثم يصير سبيكة ثم يصير ديناراً منقوشاً والجسم في كل ذلك هو نفسه» (٣٥) .

وأن العرض بالمقابل لفظ يعبر عن الصفات المتبدلة المتغايرة «والعرض هو طوله وعرضه ولونه وحركته وشكله وسائر صفاته التي هي محمولة في الجرم وكذلك ترى الانسان مضطجعاً ثم راكعاً قائماً ثم قاعداً وهو في كل ذلك واحد لم يتبدل ، وأعراضه متبدلة متغايرة ، صفة تذهب وصفة تحدث» (٣٦)

وتأسيساً على هذه الرؤية الفلسفية نهض تصنيف للمسميات يعتمد على البعد الدلالي (٣٧) وهذا التصنيف كان ثنائياً؛ الاول استوعب الخصائص الجوهرية والثاني عبر عن خصائص الشيء العارضة . ان كتاب الايساغوجي قدم هذا التصنيف ، ومن الملاحظ ان روح ارسطو المنطقية مهيمنة عليه بشكل واضح وقد تبنت ثقافة ابن حزم المنطقية هذا التصنيف.

لقد فرق ابن حزم على اساس الرؤية الفلسفية السابقة والتي اعتمدها الايساغوجي كذلك بين:

اولاً — **الحد** :

يتعين معنى الحد عند ابن حزم بكونه لفظاً دالا على طبيعة الشيء ، ويجعله متميزاً عن الاشياء الاخرى ، وخطابه المنطقي جاء حاملاً هذا المعنى ؛ فهو لفظة «دالة على طبيعة ماهي فيه مميزة له مما سواه» .(٣٨)

ثانياً / الرسم :

وحدد ابن حزم معنى الرسم بكونه لفظاً مميزاً للشيء عن الأشياء الأخرى . الا أنه ليس بدال على طبيعة الشيء ؛ وعلى هذا الأساس يختلف الحد من الرسم . ولعل حدود ابن حزم البسيطة تنقل لنا هذا المعنى للرسم؛ فهو لفظة ؛ « مميزة له مما سواه ، وهي غير دالة على طبيعة . » (٣٩)

وتعرض ثقافة ابن حزم المنطقية رأياً للمتقدمين ، يكشف عن نظرتهم للاسم ، وتخبرنا ان المتقدمين سموا « الاسم في هذا المكان موضوعاً فاذا سمعتهم يقولون الموضوع فانما يعنون الأسم المراد بيانه بالرسم او بالحد ، فكل محدود مرسوم وليس كل مرسوم محدوداً لان كل حد فهو تمييز المرسوم مما سواه ؛ فكل حد رسم وبعض الرسم حد ، وليس كل رسم مميزاً لطبيعة المرسوم ولامبيناً لها ، وكل حد فهو مميز لطبيعة المحدود ومميز لها فليس كل رسم حداً فالرسم اعم من الحد . » (٤٠)

ان فكر ابن حزم المنطقي لم يقف عند حدود عرض هذا الرأي ، وانما اجرى له مناقشة ، وثبت موقفاً مخالفاً ، ومن ثم عرض تعديلا له . وقبل كل شيء اشار إلى ان العبارة التي حملت الرأي السابق هي ؛ « عبارة المترجمين وفيها تخليط لانهم قطعوا على ان الرسم ليس مأخوذاً من الأجناس والفصول ، وانه انما هو مأخوذ من الأعراض والخواص . » (٤١)

لقد كشف ابن حزم عن تناقض مواقفهم ، وحصرها في النقاط الآتية:

اولاً — انهم وقعوا في دائرة التناقض عندما ذهبوا إلى « ان كل حد رسم ، فأوجبوا ان الحد مأخوذ من الأعراض او أن بعض الرسم مأخوذ من الفصول ، وهذا ضد ماقالوه قبل . » (٤٢)

ثانياً — وانهم تناقضوا في مذهبهم عندما ذهبوا إلى « ان الرسم غير الحد ، ثم قطعوا بان الحد هو بعض الرسم . » (٤٣)

ثالثاً ـ الفصل :

ان البرنامج التعليمي الذي نفذه ابن حزم يتصدى لحالة الجهل المعرفي في عصره . ويلفت نظر المتعلم الى معرفة حدود الفصل ويدعوه الى مخالفة ماهو متداول من مواقف ؛ « فلا تظن غير هذا ، كما نظن كثير من الجهال الذي لايعلمون .» (٥٩) .

ويقدم للقاريء حدود الفهم المتداولة والتي يعترض على قسم منها في حين يقترب فهمه من القسم الآخر ويسلم به كتحديد لمصطلح النوع ؛«ذكرت الاوائل في الفصل قسمين سموهما عامياً وخاصياً ، وليس وضعهما عندنا في باب الكلام في الفصل الذي نقصده في الفلسفة صواباً ، لانهما اقعان في باب الكلام في الفصل الذي لايفصل الانواع بعضها عن بعض تحت جنس واحد . مثل ان تقول : حي ، فيقول لك قائل : نفس الانسان حي ونفس الحمار حي ، فأي الحيين تعني؟ فتقول :الحي الناطق الميت . فالناطق الميت فصلان ، فصلا نوع الانسان من نوع الحمار تحت جنس الحي ، فهذا الفصل نريد ، لاماسواه .» (٦٠)

رابعاً ـ الخاصة :

تتعرض ثقافة ابن حزم المنطقية بالحديث عن مصطلح منطقي آخر ، الا هو مصطلح الخاصة ، وتقدم لنا صورتين من التحديد له :

١ ـ ان من الخاصة «ماهو مساوٍ للمخصوص ، أي انها في جميع اشخاصه . وهذا الذي نقصد بالكلام في هذا الكتاب .» (٦١)

٢ ـ وان منها « ماهو اخص من المخصوص بها أي انها في بعض .. اشخاصه لافي كلها . وذلك مثل الشيب في حال الكبر فانه فيما هو فيه من وقت دون وقت .» (٦٢)

وتخبر القاريء عن الوظيفة التي تقوم بها الخاصة ، فهي تقوم مقام الحد ويرسم « بها ماكان فيه رسماً صحيحاً دائراً على طرفي مرسومه منعكساً .

فانك تقول : كل انسان حي ناطق ميت ، وكل حي ناطق ميت انسان ،فهذا هو الانعكاس الصحيح . وهذا هو الدوران على الطرفين . أي انه لايشذ عنه شيء مما تريد ان ترسمه به اوتحده.» (٦٣)

وتضح لنا متميزاً بين مصطلح الخاصة ومصطلح الفصل . وهذا التمييز جاء على شكل سؤال مثار واجابة عليه :« فان قال قائل : فلأي شيء فرقتم بين الخاصة والفصل ؟ فالجواب : إن الفصل هو مالايتوهم عدمه عن الشيء الذي هو فيه الابطلان ذلك الشيء ، فأن النطق والموت ان توهم انهما قد عدما من شيء لم يكن ذلك الشيء انساناً ألبته . واما الخاصة فبخلاف ذلك . ولو توهمنا الضحك معدوماً بالكل جملة واحدة ، حتى لايعرف ماهو لم يبطل الانسان ولاامتنع من أجل عدم الضحك ان يتكلم في النحو والفقه والفلسفة فهذا فرق بين واضح .» (٦٤)

خامساً ــ العرض :

ان مصطلح العرض هو من المصطلحات الفلسفية الا أننا نلحظ لدى ثقافة ابن حزم المنطقية اهتماماً بهذا الاصطلاح . ولعل ذلك يعود الى اهتمام كتاب الايساغوجي به . ولاجديد اذا قلنا ان ثقافة ابن حزم تتابع ماأدلى به الايساغوجي من حدود ومعاني لهذا المصطلح .

ويبدو ان الدافع لاهتمام الايساغوجي ، ومن ثم ثقافة ابن حزم بمصطلح العرض ، انهما كرسا بحثهما في مكونات اللغة وبشكل خاص اللغة الشيئية وجاء ذلك في حصر الاهتمام بخصائص الاشياء والظواهر ، وهذه الخصائص منها ماهو جوهري ، ومنها ماهو عرضي . وعلى اساس كل ذلك أفرد الايساغوجي وثقافة ابن حزم مبحثاً جزئياً تعرضاً فيه لحدود مصطلح العرض .

تخبر ثقافة ابن حزم المنطقية القاريء الى ان هناك اختلافاً وفرقاً كبيرين بين الفصل والخاصة والعرض . وتبين ذلك بالشكل الآتي : اذ كان الفصل

وجد فكر ابن حزم المنطقي ان الاسم ينقسم الى قسمين : —

اولا — الذاتي : وهذا الاصطلاح يطلق على فئة الاسماء الدالة على جماعة الاشخاص دلالة لاتفارقها ولاترتفع عنها الابفسادها ؛ « وهذا تسم مساه الفيلسوف ذاتياً وشبهه بجزء من اجزاء ماهو فيه للزومه إياه .» (٢١)

ونظرت ثقافة ابن حزم المنطقية الى الذاتي ووجدته ينقسم الى ثلاثة اقسام :

١ — ان الذاتي يكون على هيئة لفظ يسمى به اشخاص كثيرة مختلفة باشخاصها وبأنواعها ، يعني هذا ان الاسم في هذه الحالة يكون جنســـاً لها « يجاب بذلك اللفظ من سأل فقال : ما هذا الشيء ؟ فاتفقنا على ان نسمي ذلك اللفظ جنساً . »(٢٢) وقدمت على هذا التنظير استدلالا على صيغة سؤال وجواب عليه : « تقول : ماهذا ؟ فيقال لك جسم. » (٢٣)

٢ — ان الذاتي يكون على شكل لفظ يسمى به مجموعة اشخاص كثيرة مختلفة باشخاصها لابانواعها ، بمعنى آخر ان الاسم في هذه الحالة يكون نوعاً لها « ويجاب بذلك من سأل فقال : ماهذا من الجملة التي سميت ؟ ، فاتفقنا على ان سمينا هذا اللفظ نوعاً . » (٢٤) والاستدلال الذي عرضه كتاب الايساغوجي وتبنته ثقافة ابن حزم المنطقية يتكشف في سؤال وجواب عليه «أي الاجسام هو ؟ فيقال : النامي » (٢٥) .

٣ — ان الذاتي يكون على صورة لفظ يسمى به اشخاص كثيرة مختلفة انواعها واشخاصها . أي ان الاسم في هذه الحالة يكون فصلا لها ، وهو . «يجاب به من سأل فقال : أي شيء هذا من الجملة التي سميت ؟ فأتفقنـــا على ان سمينا هذا فصلاً » (٢٦) .

وثقافة ابن حزم المنطقية كعادتها تستشهـد بمثـال دال عـــلى ذلك ، ووجدنا ان هذا المثال يتحدد بسؤال وجواب عليه؛ «فيقال

أي النماة هو؟ فيقال لك: ذو السعف والخوص والورق والجريد المتعليل والثمرة المسماة تمراً» (٢٧)

لقد اوجزت ثقافة ابن حزم المنطقية نظرتها الى الاسم الذاتي بالمثال المكثف الدال؛ «فالجسم :جنس ،والنامي : نوع ، وقولك ذو السعف والخوص والجريد : فصل» (٢٨)

ثانياً ـ الغيري: ويطلق ابن حزم هذا الاصطلاح، واعتماداً على الايساغوجي على فئة الاسماء الدالة على جماعة اشخاص دلالة قد تفارق ؛ «ما هي فيه. او تتوهم مفارقتها له ولايفسد بمفارقتها أياه» (٢٩) وجدت ثقافة ابن حزم المنطقية ان الاسم الغيري ينقسم الى قسمين

١ ـ ان الغيري يكون على شكل لفظ يدل على مختلفين بانواعهم . يعني هذا ان الاسم في هذه الحالة يكون عرضاً عاماً . وذلك يكون «في جواب أي فيكون عرضاً عاماً» (٣٠) .

٢ ـ ان الغيري يكون على صورة لفظ يدل على مختلفين باشخاصهم أي بمعنى ان الاسم في هذه الحالة يكون عرضاً خاصاً ، وذلك يكون «في جواب أي فيكون عرضاً خاصاً» (٣١)

رؤية فلسفية في تحليل اللغة :

يقدم كتاب الايساغوجي تقسيمات فلسفية لمكونات اللغة ، وقد اعتمدتها ثقافة ابن حزم المنطقية، وجرت في التحليل مجراها. وفي الحقيقة ان هذا المنظور الفلسفي في التحليل المنطقي للغة يصعد الى فلسفة ارسطو المنطقية . والناظر في هذه الفلسفة يجد ان هذا المنظور يندرج ضمن المقولات العشر التي اعتمدها ارسطو في التحليل ، والتي اودعها كتابه المشهور بـ«المقولات » (٣٢) .

تنهض هذه التقسيمات للغة على مقولتين فلسفيتين هما مقولتا الجوهر والعرض . والاولى هي بتحديدات ابن حزم المنقولة من الايساغوجي «شيء

الاسلامي ، تكوين وعي منطقي لدى عموم مثقفي عصره . ووضعهم امام القضية التي اختلف حولها الطرفان المتخاصمان في دائرة الثقافة العربية . الطرف الاول المؤيد للدراسات المنطقية والمؤمن بامكانية التعايش بينها وبين الثقافة الدينية والطرف الثاني الرافض لدخول الدراسات المنطقية لدائرة الفكر العربي باعتبارها ثقافة وافدة تباشر فعل تغريب للعقل العربي الاسلامي .

لقد اشاع فعل ابن حزم الثقافي معاني الاصطلاحات المنطقية وذلك من اجل تعريف القاريء والمستمع بحدود هذه الاصطلاحات . وخلق وسط من التفاهم بين المرسل للخطاب المنطقي والمستلم له . ومن ثم الانتقال الى مرحلة أخرى أكثر تعقيداً وتركيباً في الحديث المنطقي ، وصولا الى تشكيل ذهنية معرفية تأخذ بالمنهج المنطقي طريقة لها . وهذه الاصطلاحات هي : –

اولا – الجنس :

سلكت ثقافة ابن حزم المنطقية مسلكاً منهجياً في عرض معاني مصطلح الجنس . فبدأت بتنفيذ المتداول من معنى ،والذي هو برأيه «لامعنى له وهو كتميم لبني تميم ، والبصرة لاهلها ، والوزارة لكل وزير ، والصناعة لاهلها . وهذا غير محصور ولامنضبط فلا وجه للاشتغال به .» (٥٤)

جاءت الخطوة المنهجية الاخرى التي خطتها ثقافته المنطقية والتي تمثلت في تعيين حدود دالة ومناسبة على مصطلح الجنس فهو «اللفظ الجامع لنوعين من المخلوقات فصاعداً ، وليس يدل على شخص واحد بعينه كزيد وعمرو ، ولاعلى جماعة مختلفين باشخاصهم فقط كقوله : الناس اوكقوله الابل او كقولك القبلة ، لكن على جماعة تختلف باشخاصهم وانواعهم كقولك الحي الذي يدل على الخيل والناس والملائكة والحي كل حي . والجنس الذي يتكلم عليه ليس يقع على بعض مايقتضيه حده ، لكن على كل مايقع عليه الحد . »(٥٥)

ثانياً ـ النوع

نهجت ثقافة ابن حزم المنطقية نهجاً نقدياً في وضع معنى لمصطلح النوع فناقشت اولا الاراء التي وجدتها سائدة في دائرة الفكر العربي الاسلامي وكشفت في الوقت نفسه عن حقيقة الاشكال الذي لازم هذه الاراء . فقد وجدت ان الاوائل سموا :« النوع في في المواضع اسماً آخر وهو الصورة . وأرى هذا اتباعاً للغة اليونان فربما كان هذا الاسم عندهم .» (٥٦)

لقد كان الهدف من ذلك تصحيح الفهم لدى المثقف العربي انذاك ، وتكوين في الوقت نفسه وعي منطقي صحيح ولتحقيق كل ذلك اصدرت ثقافة ابن حزم قراراً يقتضي الغاء المعنى المتداول «اعني الذي يترجم عنه في اللغة العربية بالصورة ، واقعاً على النوع المطلق ولامعنى لان تشتغل بهذا اذ لافائدة فيه » .

ان فكر ابن حزم المنطقي لم يقف عند حدود الغاء المعنى المتداول ، وانما تعدى ذلك الى صياغة معنى بديل للنوع : «انما نقصد الى ان نسمي به كل جماعة متفقة في حدها او رسمها مختلفة بأشخاصها فقط ، كقولك : الملائكة والناس والجن والنجوم والنخل والتفاح والجراد والسواد والبياض والقيام والقعود وماشبه ذلك كله . والنوع واقع تحت الجنس لأنه بعضه .» (٥٧).

وتنتهي الى تقايم كشف عن خصوصية مصطلح النوع ، فهي ترى ان ، الجنس ت.. يجمع انواعاً كثيرة يقع اسم الجنس على كل نوع منها ؛«ويوجد حده في جميعها وتتباين هي تحته بصفات يختص بها كل نوع منها دون الآخر وذلك انك تقول : حيُ فيقع تحت هذه التسمية الناس والخيل والبغال والأسد وسائر الحيوانات ، فاذا حددت الحي فقلت : هو الحساس المتحرك بأرادة كان هذا الحد ايضاً جامعاً لكل ماذكرنا وموجوداً في جميعها .» (٥٨) .

«لايوجد في غير مافصل به اصلا . » (٦٥) والخاصة « لاتوجد في غيـر مخصوصا اصلا. » (٦٦) فان العرض «يعم انواعاً كثيرة جداً.» (٦٧) .

لقد وضعت بعد ذلك تقسيمات للعرض وهي : ــ

١ ــ ان من اقسام العرض «مايعرض في بعض الانواع دون بعض ثـم في بعض احواله دون بعض . وذلك كحمرة الخجل وصفرة الجزع ، وكبدة الهم ، وهذه سريعة الزوال جداً ، وكالقعود والقيام والنوم وماشبـه ذلك ، وهذه كلها تستحيل بها احوال من هي فيه استحالة الاسباب المولدة لها ، وتنفصل بها احواله بعضها من بعض .» (٦٨) .

٢ ــ ان من اقسام العرض «ماهو ابطأ زوالاً كصبا الصبي وكهولة الكهل وماشبه ذلك .» (٦٩)

٣ ــ وان من اقسام العرض « مالايزال اصلا . الأأنها لو امكن ان تزول لم يبطل شيء من معاني ماهي فيه ، كزرقة الازرق وقنا الاقنى وفطســة الافطس وسواد الغراب وحلاوة العسل وماشبه ذلك.» (٧٠)

لقد اصبح واضحاً لدينا ان ثقافة ابن حزم المنطقية استوعبت بشكل تام مكونات كتاب الايساغوجي لفرفريوس الصوري . وان هذا الكتاب يعد واحداً من مصدرين معرفيين مهمين زودا ثقافة ابن حزم المنطقية بكثير من المفاهيم والادوات والابحاث .

اسهم كتاب الايساغوجي اضافة الى المصدر المعرفي الآخر ، وهو الاورغانون لارسطو ، بشكل كبير في تشكيل ذهنية ابن حزم المنطقية التي شاركت في تعزيز مكانة الدراسات المنطقية في دائرة الثقافة العربية الاسلامية

الهوامش

(١) أنظر :

Armstrong . A. H., An Introduction to Ancient philosophy London, 1955,pp. 180-181.

(٢) انظر:

Bakewell. C. M., Source Book in Ancient philosophy; New York, 1939, p. 139

(٣) انظر :

يوسف كرم؛ تاريخ الفلسفة اليونانية (بيروت ، بلاتاريخ) ص٢٩٨ وكذلك عبد الرحمن بدوي : افلوطين عند العرب (ط٣، الكويت ١٩٧٧) المقدمة

(٤) انظر:

URMSON. J. O; Concie Encyclopedia of Western philosophy and philosophers.,

وانظر الترجمة العربية بعنوان الموسوعة الفلسفية المختصرة ترجمة فؤاد كامل واخرون مراجعة د. زكي نجيب محمود (القاهرة ، ١٩٦٣) ص٥٥

(٥) انظر يوسف كرم ؛ المصدر السابق

(٦) انظر الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ٥٥

(٧) انظر يوسف كرم؛ المصدر السابق

(٨) انظر :

Bakewell C. M., Op. Cit.,

(٩) ابن حزم ؛ التقريب لحد المنطق والمدخل اليه ،تحقيق الدكتور احسان عباس (منشورات مكتبة الحياة، بيروت ، بلاتاريخ) ص١١

(١٠) انظر :

— Ross. D.W., Aristotle., London, 1964, p. 29
— Bochenski. I.M., Ancient Formal Logic., Amsterdam ,1968, p. 53.

(١١) انظر

Armstrong; Op. Cit.,

(١٢) أنظر للتمثيل فقط وليس الحصر

- محمد جلوب فرحان؛ رصيد الفارابي في البحث المنطقي، (بحث منشور في مجلة دراسات عربية/ بيروت/ العدد (١و٢) كانون الاول - ١٩٨٤، ص١٠١

- محمد جلوب فرحان ؛ المشروع المنطقي للغة عند ابن سينا (بحث منشور في مجلة الباحث ، بيروت/ العدد (١٩) ايلول ١٩٨١، ص٩٤

(١٣) للاطلاع على تفاصيل هذا الموقف انظر:

— Carnap. R., The Logical Syntax of Language., London, 1954, pp. 20-23.

- ياسين خليل ؛ مقدمة في الفلسفة المعاصرة (ط١، بيروت، ١٩٧٠ ص٣٣٠

— Stenbbing -L.s; Amodern Introduction of Logic. London, 1966, pp. 10–11.

(١٤) ابن حزم؛ المصدر السابق

(١٥) المصدر السابق

(١٦) راجع للتفصيل في هذه القضية:

— Morris. Ch.W., Foundation of the theory of- signs., Vol.I, Chicago, p.3

— Ayer. A. J., Philosophy and Language., OxFord, 1960, . pp11– 12.

(١٧) ابن حزم ؛ المصدر السابق ،ص١٢

(١٨) المصدر السابق، ص١٣

(١٩) المصدر السابق

(٢٠) للاطلاع بشكل مفصل على هذه القضية نحيل القاريء الى مراجعه:

— Ehlers. H. J., Logic Modern and traditional, ohio, 1967, pp. 1–2. ..

— George· F. H., precision, Language and Logic, Oxford, 1977, pp. 100–109 .

(٢١) ابن حزم؛ المصدر السابق، ص١٤

(٢٢) المصدر السابق، ص١٥

(٢٣) المصدر السابق

(٢٤) المصدر السابق

(٢٥) المصدر السابق

(٢٦) المصدر السابق

(٢٧) المصدر السابق
(٢٨) المصدر السابق
(٢٩) المصدر السابق، ص١٤
(٣٠) المصدر السابق ،ص١٥
(٣١) المصدر السابق
(٣٢) انظر:

— Aristotle., Catgoriae., In the Works of Aristotle., Ox Ford, 1963.

- ياسين خليل: نظرية ارسطو المنطقية، (بغداد، ١٩٦٤) ص٢٤
- محمد جلوب فرحان؛ تحليل ارسطو للعلم البرهاني (بغداد، ١٩٨٣) ص١٥٩ وما بعد

(٣٣) ابن حزم ؛المصدر السابق، ص١٦
(٣٤) المصدر السابق، ص ص١٦ – ١٧
(٣٥) المصدر السابق، ص١٧
(٣٦) المصدر السابق
(٣٧) للاطلاع على هذا البعد المنطقي ، نحيل القاريء الى مراجعة:

— Carnap. R, Introduction to semantics and Formolization of Logic, Harrard, 1956, pp 76–77
— Jevons. W. S., Elementary Lessons in Logic, Toronto, pp. 44-46.

(٣٨) ابن حزم ؛المصدر السابق
(٣٩) المصدر السابق
(٤٠) المصدر السابق، ص١٨
(٤١) المصدر السابق
(٤٢) المصدر السابق
(٤٣) المصدر السابق
(٤٤) المصدر السابق
(٤٥) المصدر السابق
(٤٦) المصدر السابق، ص١٩
(٤٧) المصدر السابق، ص١٨
(٤٨) انظر المصدر السابق

(٤٩) أنظر المصدر السابق
(٥٠) المصدر السابق
(٥١) المصدر السابق
(٥٢) المصدر السابق
(٥٣) المصدر السابق، ص ص١٩ – ٢٠
(٥٤) المصدر السابق، ص٢٠
(٥٥) المصدر السابق
(٥٦) المصدر السابق، ص٢٢
(٥٧) المصدر السابق
(٥٨) المصدر السابق
(٥٩) المصدر السابق
(٦٠) المصدر السابق، ص٣٤
(٦١) المصدر السابق
(٦٢) المصدر السابق
(٦٤) المصدر السابق
(٦٥) المصدر السابق
(٦٦) المصدر السابق، ص٣٥
(٦٧) المصدر السابق
(٦٨) المصدر السابق
(٦٩) المصدر السابق
(٧٠) المصدر السابق

وننوي وضع دراسة شاملة لاثر ايساغوجي على الفكر المنطقي الاسلامي ومن الجدير بالذكر ان الدكتور عبد الرحمن قد حقق في الجزء الثالث من كتاب منطق ارسطو كتاب الايساغوجي في أول ترجمة قديمة له الى اللغة العربية (وهو من نقل ابي عثمان الدمشقي) انظر؛ بدوي؛ منطق ارسطو ،ج٣(ط١بيروت ١٩٨٠ ايساغوجي ، فرفريوس ،ص ص١٠٥٧ – ١١٠٤

الفصل الرابع

ابن حزم وكتابا المقولات والعبارة

ان تحليل كتابات ابن حزم المنطقية تكشف للدارس عن طبيعة المصادر التي زودته بالثقافة المنطقية ، ولعل واحداً من اكبر هذه المصادر كتابات ارسطو في علم المنطق .

ويهدف هذا الفصل انجاز دراسة تكشف بشكل تفصيلي عن الاثر الذي تركته كتابات ارسطو المنطقية على ثقافة ابن حزم الاندلسي . ومن أجل بيان هذا الاثر قام الباحث بتحليل كتاب « التقريب لحد المنطق والمدخل فيه » . وهو كتاب عالج فيه ابن حزم قضايا المنطق ، واسهم من خلاله في ترويج الثقافة المنطقية في دائرة الفكر العربي الاسلامي .

لقد استمد ابن حزم جزءً كبيراً من ثقافته المنطقية من كتابات ارسطو سواء بشكل مباشر من خلال الترجمة المتداولة لهذه الكتابات في دائرة الثقافة العربية . اوبشكل غير مباشر وذلك عن طريق المصادر المنطقية العربية التي نقلت عن هذه الكتابات .

ولانجاز هذا الفصل وزعنا الدراسة على المحورين الآتيين :

الاول – أثر كتاب المقولات في فكر ابن حزم المنطقي .

الثاني – ثقافة ابن حزم وكتاب العبارة .

أثر كتاب المقولات في فكر ابن حزم المنطقي :

يطلق ابن حزم على كتاب المقولات تسمية تنحو نحو التعريب للاصطلاح المنطقي وهي «الاسماء المفردة» (١).ولعله اراد من ذلك تأصيل الدراسات المنطقية في دائرة الثقافة العربية الاسلامية وتكشف في الوقت نفسه عن تحسس ابن حزم بدرجة الغربة التي تثيرها الثقافات الوافدة بعامة . ومنها الثقافة المنطقية بخاصة ، اذا ظلت غير متفاعلة مع الفكر العربي الاسلامي .

ان تسمية هذا الكتاب بالاسماء المفردة ، تثير في ظاهرها مخالفة للتسمية التي اطلقها ارسطو . الا ان الحقيقة تؤكد غير هذا.فقد اورد التسمية اليونانية المتداولة لهذا الكتاب . ان هذا المسلك الذي سلكه ابن حزم يؤيد رأينا السابق

ويكشف في الوقت نفسه عن غرضه من ترويج الثقافة المنطقية . ان غرضه يتحدد في تشكيل وعي منطقي يعزز مكانة الدراسات المنطقية في دائرة الثقافة العربية الاسلامية .

لقد شكل كتاب المقولات جزءاً كبيراً ومهماً من ثقافة ابن حزم المنطقية وهو بهذا الصدد يخبر القاريء ان هذا الكتاب ينبغي الاطلاع عليه ومدارسته قبل المؤلفات المنطقية الاخرى التي وضعها ارسطو ، ولعل ذلك يعود الى ان هذا الكتاب «هو اول مابدأ به ارسطاطاليس من كتبه ، وهو المسمى في اللغة اليونانية قاطاغورياس ، معناه : العشر المقالات.» (٢)

استفادت ثقافة ابن حزم المنطقية من هذا الكتاب في جانبين : الاول ثقافي (تنظيري) ، والثاني توجيهي ، أي ايجاد تطبيقات للثقافة المنطقية على الفكر العربي الاسلامي وهنا ينحصر بحثنا على الجانب الثقافي ونحاول دراسة هذا الجانب في المحاور الفرعية الآتية :ـ

الاسماء من زاوية التحليل المنطقي :

زود كتاب المقولات ثقافة ابن حزم المنطقية بزاد معرفي . مكنتها من تحليل بنية الاسماء من زاوية منطقية ، ومنحتها فرصة للوقوف على انواع الاسماء ، ومن ثم البحث في اللغة العربية عن مقابلات لها. لقد عرفت ثقافة ابن حزم خمسة انواع من الاسماء :

(آ) الاسماء المتواطئة او المتفقة :

ان هذا النوع من الاسماء يتحدد في فكر ابن حزم المنطقي ، بكون المسمى يوافق المسمى الثاني في اسمه وحده معاً ؛ «كقولنا : حي وحي ؛ فان كل واحد من هذين المسميين يوافق الآخر في اسمه.» (٣) والناظر في كتاب المقولات في النسخة المتداولة ، يجد نوعاً من التطابق بين افكار ارسطو وحدود ابن حزم (٤) .

(ب) الاسماء المختلفة :

ذهبت ثقافة ابن حزم الى ان هذا النوع من الاسماء يكون فيه المسمى يخالف المسمى الثاني في اسمه وحده ؛ «كقولنا : رجل وحمار ، فان هذين لفظان مختلفان . » (٥) ولعل مراجعة كتاب المقولات لارسطو تكشف للدارس انه ، وضع التعيين ذاته الذي اعتمده ابن حزم (٦) .

(ج) الاسماء المشتركة :

عين ابن حزم طبيعة هذا النوع من الاسماء في ان المسمى يوافق المسمى في اسمه ويخالف في حده « كقولنا: نسر للطائر المبالغ في الاستعلاء في الجو الذي يأكل الجيف وقولنا لبعض اعضاء الفرس – حافر الفرس – نسر ، وقولنا، نسر للنجم الذي في السماء وماشبه هذا مما هو كثير في اللغة»(٧) يفيد هذا الخطاب المنطقي في التحليل المنطقي للغة ولعل هدف ابن حزم من نشر الثقافة المنطقية بتجسيد في تأسيس منطق (اورغانون) للغة العربية شبيه بأورغانون ارسطو للغة اليونانية . (٨) .

(د) الاسماء المترادفة :

وضع ابن حزم تحديداً لهذا النوع من الاسماء : في ان المسمى يوافق المسمى في حده ، ويخالفه في اسمه « مثل قولنا : سنور وضيون وهر ، فان هذه الالفاظ مختلفة ، وهي كلها واقعة وقوعاً واحداً على كل شخص من اشخاص النوع المتخذ في البيت لصيد الفأر الذي يلج في السؤال عند الأكل ، وتشبه الاسد في خلقه.» (٩) والواقف على نصوص ارسطو المنطقية يعلم الحد الذي استلهمته ثقافة ابن حزم من تحليلات ارسطو لهذا النوع من الاسماء (١٠)

(هـ) الاسماء المشتقة :

تقدم ثقافة ابن حزم المنطقية تحديداً لهذا النوع من الاسماء ، وهو ان يكون المسمى في حدّه وفي « اسمه الذي خص نوعه به الا أنهما يتفقان في صفة

من صفاتهما أوجبت لهما الاشتراك في اسم مشتق منهما ، اما جسمانية وإما نفسانية حالا كانت اوهيئة ، فالجسمانية كقولنا : ثوب ابيض ، وطائر ابيض ، ورجل ابيض ، فان كل واحد ، من هذه المسميات حده غير حد صاحبه ، واسمه في نوعه غير اسم صاحبه ، وقد اشتركت كلها في أن سمي كل واحد منها ابيض . والنفسانية كقولنا اسد شجاع ورجل شجاع . (١١)

ان مقابلة نصوص ابن حزم بنصوص ارسطو المنطقية ، اظهرت للدارس ابعاداً كبيرة من التطابق (١٢) ولعل هذا الامر طبيعياً برأينا مادام ابن حزم ينشد تأسيس منطقاً خاصاً باللغة العربية ، اما الابداع والخلق فانه يظهر بشكل واضح في التطبيق الذي اجراه في الجوانب اللغوية والفقهية . وبذلك يصبح عمل ابن حزم لايقف عند حدود مزج المنطق اليوناني بالفكر الاسلامي كما هو عند الغزالي (١٣) . وانما نشد استخدام هذا المنطق لانجاز غرض آخر وهو تأسيس اورغانون اللغة العربية والعقائد الاسلامية .

لقد ميزت ثقافة ابن حزم المنطقية بين نوعين من الاسماء :

الاول ـ ويشمل الاسماء العامة ؛ وهي التي «يقع كل واحد منها على كثير»(١٤) والناظر في نصوص ارسطو ، يجد معالجة كاملة لهذا النوع من الاسماء . وهي تستخدم لديه في عملية التصنيف . (١٥) ان الاسماء العامة هي التي حددها ابن حزم في الاوجه الخمسة السابقة .

الثاني ـ ويطلق عليه ابن حزم « الاسماء المختصة » ، وهذا النوع من الاسماء تطلق للتمييز بين الاشياء والاشخاص اوللتخصيص ، وهي اما «تتفق فيها واما تختلف ، وقد تبدل ولاتستقر استقراراً لازماً انما يكون باختيار المسمى ، ولو شاء لم يسم ماسمي بذلك ..... وذلك نحو قولك : زيد وعمرو اوزيد وزيد او اسد في اسم رجل اوكافور في اسمه ايضاً وما اشبه ذلك . » (١٦) لقد تكلم ارسطو عن هذا النوع من الاسماء وقدم امثلة دالة عليه (١٧) .

الكلام من زاوية التحليل المنطقي :

تقدم ثقافة ابن حزم المنطقية تقسيماً للكلام يفيد التحليل المنطقي للغة ، فتذهب الى ان الكلام ينقسم قسمين ؛ مفرد ومركب ، والكلام المفرد بتقدير ابن حزم لايفيد « فائدة اكثر من نفسه ، كقولك : رجل وزيد وماشبه ذلك»(١٨) وارسطو يناقش هذا النوع من الكلام وهو عنده يندرج تحت قائمة الاسماء التي تعين شيئاً اوشخصاً ، ولاتخبر عن واقعة ، وهي بذلك جزء من الكلام(١٩) وهذا نقل من كتاب العبارة .

اما الكلام المركب فهو بنية اعقد من الاسماء ، لانها تخبر عن واقعة وهو بذلك يعرض لنا مستوى آخر من المستويات المنطقية التي تفيد في التحليل «والمركب يفيدك خبراً صحيحاً ، كقولك : زيد امير، والانسان حي وما اشبه ذلك. » (٢٠) .

ويواجه قارىء كتاب الاورغانون لارسطو تحليلا منطقياً مسهباً للكلام المركب لديه، ويضع مجموعة امثلة توضيحية داله عليه. (٢١)

لقد نشد ابن حزم من التحليلات التي حملتها ثقافته التمييز بين نوعين من المكونات في الكلام :

الاول ـ الاسماء المفردة ، وهي في الاصطلاح المنطقي ، الحدود terms (او المفاهيم Concepts) وهي اوليات اللغة (٢٢) .

الثاني ـ الاسماء المركبة ، وهي القضايا propositions باعتبارها بناء اكثر تعقيداً من المفردات وذلك لان القضية (القول) بناء يتألف من حدين او اكثر (٢٣) .

وتعرضت ثقافة ابن حزم المنطقية الى تقسيمات المركب (القول) فوجدت انه ينقسم الى خمسة اقسام هي « إما خبر وإما استخبار ـ وهو الاستفهام ـ وإما نداء وإما رغبة وإما امر » (٢٤) ولعل الناظر في كتاب العبارة وليس

المقولات يجد ارسطو قد وقف عند هذه الانواع من الكلام المركب (٢٥) وهذا الامر يكشف عن مخالفة قام بها ابن حزم .

لقد ناقش ابن حزم هذه الانواع من الاقوال ونقل حكماً اصدره ارسطو في كتاب المقولات وهو ان الاستفهام والنداء والتمني والأمر من الاقوال التي «لايقع فيها صدق ولا كذب»(٢٦) ان البحث المنطقي عند ابن حزم شأنه شأن البحث المنطقي عند ارسطو يركز على النوع الاول من الاقوال وهو الخبر، الموضوع الذي يهتم به علماء المنطق ؛ «ففيه يدخل الصدق والكذب وفيه تقع الضرورة والاقناع ، وفي فاسد البنية منه يقع الشغب ومن صحيحه يقوم البرهان على كل قضية في العالم، واياه قصد الاوائل والمتأخرون بالقول وتحته تدخل جميع الشرائع ، وكل موات من الطبيعيات وغيرها » (٢٧) .

ننتهي من كل هذا الى وضع ايضاح يميز بين الحد (الاسم المفرد بلغة ابن حزم) وبين القضية (الاسم المركب بلغة ابن حزم) ؛ فالاسم هو مكون بسيط من مكونات اللغة؛ وان الشرط الذي يضعه المنطق في انتقائه للحدود (الاسماء)، ان تكون لها دلالة على اشياء او اشخاص افراد، ولها معنى متفق عليه. في حين ان القضيه بناء مركب ينقل لنا خبراً (بشكل صادق او كاذب) عن ظاهرة او حادثة. وعلى هذا الاساس تتميز القضيه عن الاقوال الاخرى (الاستفهام، النداء، التمني، الامر) بكونها قولا يحتمل الصدق او الكذب(٢٨)

المقولات العشر والتحليل المنطقي للغة :

ان اول امر نشير اليه ونحن نبدء بمعالجة هذا المحور ؛ هو ان ثقافة ابن حزم المنطقية تجاري في هذا الجانب كتابات ارسطو واراءه المنطقية، ويفرد في كتابه «التقريب لحد المنطق والمدخل فيه»، عدة صفحات تتناول فيها المقولات العشر .

ان المقولات العشر ، هي قوالب منطقية (وفي الحقيقة هي مقولات فلسفية) اعتمد عليها ارسطو في تحليل اللغة اليونانية، لغة التداول اليومي وكذلك لغات المعرفة السائدة في عصره (وهي الف باء من المفاهيم العلمية) (٢٩).

يتابع ابن حزم ارسطو في هذا الجانب من التحليل . ولعله كان يهدف من ذلك القيام بمحاولة تحليل للغة العربية من زاوية منطقية،وهذه غاية قريبة اما الغاية البعيدة فهي تقديم نموذج من التحليل للغات العلمية في دائرة الثقافة العربية، وذلك لإلفات الانتباه الى شروط وطبيعة البناء المنطقي للغة.

وفي الامكان تقديم صورة فهم عن طبيعة هذه المقولات وبيان وظيفتها المنطقية في التحليل معتمدين في ذلك على ماتزودنا به ثقافة ابن حزم من نصوص:

اولا – مقولة الجوهر :

نرى قبل كل شيء ان هذه المقولات هي قوالب نظرية او مبادىء للتصنيف. والحقيقة ان التصنيف هو عمل منطقي غايته تثبيت سراجع ثابتة قليلة العدد، تعيننا في ترتيب وتنظيم مكونات العالم الخارجي، الكثيرة العدد انها عملية اقتصادية في التفكير والمعرفة. وهذه المقولات هي من العمومية والشمولية العالية. بحيث تحتوي على امكانات عالية تمكن من اجراء تصنيف لمجمل مكونات العالم الخارجي (٣٠) .

لقد تمكن ارسطو وكذلك ثقافة ابن حزم من وضع اطار فكري لعملية تصنيف للموجودات، وقدما في هذا المجال عشر مقولات لانجاز ذلك التصنيف وان واحدة من هذه المقولات هي مقولة الجوهر . وهي «اول الرؤوس العشر التي قدمنا انها اجناس الاجناس. لانه حامل لها. وباقيها محمولة فيه ، وهو قائم بنفسه، وهي غير قائمة بانفسها وسمت الاوائل اشخاص الجواهر : الجواهر الاوائل تعني بذلك زيداً وعمراً وبعير عبدالله وكلب خالد وثوب عمرو، وما اشبه ذلك» (٣١).

ويقدم ابن حزم تحديداً لطبيعة مقولة الجوهر ، نلحظ فيه كشفاً عن الوظيفة التي تقوم بها هذه المقولة في التصنيف :

(أ) ان الجواهر لاضد لها اصلا، وان وضعت بالتضاد يوماً ما؛« فانما يراد انها تتضاد كيفياتها فقط»(٣٢) .

(ب) ان الجوهر لايقال اشد ولا أضعف، اي لايكون «حمار اشد في الحمارية من حمار آخر..ولا أنسان اضعف انسانية من انسان آخر»(٣٣).

(حـ) ان الجوهر حامل للكيفيات وهي اعراض متعاقبة ، في حين ان الجوهر ثابت باق، ويقدم لنا ابن حزم مثالا دالاعلى ذلك؛ « كزيد مرة هو صبي،ومرة هو شيخ،ومرة هو اصفر من الفزع او المرض ومرة هو اسمر من الشمس، ومرة هو حار لقربه من النار ، واخرى بارد لقربه من الثلج، ومرة قاعداً ومرة قائماً، وهو زيد نفسه» (٣٤) .

ثانياً ــ مقولة الكمية :

من الضروري ان نشير هنا الى ان الجوهر هو المقولة الرئيسية في عملية التصنيف التي تفيد في التحليل المنطقي للغة. اما المقولات التسع الباقية فهي محمولات تحمل على الجوهر (الموضوع) .

لقد عرضت ثقافة ابن حزم المنطقية فهماً لمقولة الكمية، يفيد في التصنيف من ناحية ، وفي التحليل المنطقي الذي يعتمد على هذه المقولات من ناحية اخرى .

وتأسيساً على هذه المقولة تشكلت رؤية كمية الى العالم الخارجي وموجوداته وبذلك افصحت هذه المقولة عن صورة من التحليل الكمي (الرياضي) للعالم . وكذلك مكنت من اجراء تحليل منطقي للوسائل المستخدمة في وصف العالم او فهمه ، ومن هذه الوسائل هي اللغات ، وفي هذا الاتجاه

تقدم لنا هذه المقولة امكانية تحليل كمي (رياضي) للغات المستخدمة من قبل العلوم والمعارف الانسانية الاخرى (٣٥)

يظهر من ذلك ان مقولة الكمية هي مرجع ثابت تعتمد عليه في رد متغيرات كثيرة من موجودات العالم الخارجي، وهو مبدأ واحد يفسر جميع هذه الموجودا ت . وبذلك تفسح هذه المقولة امكانية النظر الى العالم من زاوية منطقية باعتبار الكم هو مقولة منطقية في الفهم الاخير .

لقد حددت ثقافة ابن حزم المنطقية المنقولة من كتاب المقولات لارسطو حددت الكمية وبينت طبيعتها، واعطتنا امثلة اوضحت ذلك: «الكمية هو كل معنى. حسن فيه السؤال بكم، والكمية لاتقبل الاشد ولا الاضعف. ليست تقول اشد من خمسة في انها خمسة، ولا أضعف منها في ذلك ايضاً، وهكذا كل عدد.... وخاصة الكمية لاتوجد في غير الكمية، ولا يخلو منها نوع من انواع الكمية فهو مساوٍ ولا مساوٍ وكثير وقليل وزائد وناقص فانك تقول هذه العشرة مساوية للثمانية والاثنين، وغير مساوية للثمانية فقط وهكذا في جميع انواع الكمية» (٣٦) .

وتضع تصنيفاً منطقياً للكمية تبين فيه انواع الكمية وتكشف في الوقت نفسه عن مسار معرفي يظهر عن تكميم للموجودات؛ «ذكر الاوائل ان الكمية تقع على سبعة انواع : اولها العدد ثم الجرم ثم السطح ثم الخط ثم المكان ثم الزمان ثم القول، ثم تنقسم هذه السبعة على قسمين، احدهما منفصل والآخر متصل » (٣٧)

وتقدم لنا أمثلة تكشف فيها عن دور الكمية في تفسير موجودات العالم الخارجي ومن زوايا مختلفة . وفي الامكان بيان ذلك :

(آ) التفسير الكمي للاجرام (الاجسام) :

عرضت ثقافة ابن حزم المنطقية تفسيراً رياضياً للاجرام ، هي موجودات العالم الخارجي. يفيد في التحليل المنطقي للغة، ان ذلك تحقق من خلال

ثالثاً ـ مقولة الكيفية :

قدمت ثقافة ابن حزم المنطقية موقفاً آخر يفيد في تصنيف موجودات العالم الخارجي . وهذا الموقف يعتمد على اسس معرفية جديدة . اي التأكيد على الجوانب الكيفية (النوعية) في التصنيف . وان هذه الاسس في التصنيف تدفع الباحث إلى ايجاد مفاهيم تمكنه من اجراء عملية التصنيف بين الاجسام والظواهر الطبيعية وكشف الاختلافات والفروق القائمة بينها .

يستهل ابن حزم حديثه عن التفسير الكيفي للموجودات، بتقديم فهم عن معنى الكيفية باعتبارها المقولة التي تزود الباحث بدليل معرفي في التصنيف والتمييز اولاً .ويفيد في التحليل المنطقي من خلال ايجاد مفاهيم لغوية معبرة ودالة على الاشياء والظواهر ؛ فالكيفية هي «كل ما تعاقب على جميع الاجرام ذوات الانفس ، وغير ذوات الأنفس من حال صحة وسقم وعنى وعدم وخمول ولون ، وسواء أكانت الامور التي ذكرنا مزايلة : كصفرة الخوف وحمرة الخجل وكدرة الهم ، او كانت غير مزايلة كصفرة الذهب وخضرة البقل وحمرة الدم وسواد القار وبياض البلور» (٤٤) وتلفت الانتباه إلى ان التفسير الكيفي يحمل في داخله الاشارة إلى وجود التضاد بين الكيفيات المختلفة للاشياء؛ « والكيفيات انواع كثيرة جداً ، ففي بعض انواع الكيفية يقع التضاد ، فيكون نوع منها ضداً لنوع آخر بذاتهما» (٤٥) .

ان ثقافة ابن حزم المنطقية لم تقف عند حدود التنظير للتفسير الكيفي ، وانما قدمت بهذا الاتجاه امثلة كاشفة ودالة على هذا التضاد بين الكيفيات ؛ فهي تشير إلى ان الكيفيات هي ؛ «جميع اعراض النفس من عقل وحمق وحزم و سخف وشجاعة وجبن وتمييز

وبلادة وعلم وجهل ورضى وغضب وورع وفسق واقرار وبغض وحب ، ومنها الطعوم والروائح والمجسات وتراكيب الكلام والحر والبرد والصور في جميع الاشكال وسائر الأعراض » (٤٦).

رابعاً ـ مقولة الاضافة :

تسهم هذه المقولة في عملية التصنيف للموجودات ، وتفيد كذلك في التحليل المنطقي ، فهي تدفع الباحث إلى التفتيش عن مفاهيم لغوية معبرة عن الموضوعات التي كشف عنها التصنيف ، وذلك بضغط من عملية التمييز التي اجراها بين الموجودات .

لقد عرضت ثقافة ابن حزم المنطقية تحديداً لمقولة الاضافة ، فذهبت إلى انها ؛ «نسبة شيء من شيء وحسابه منه ، كالقليل الذي لا يكون قليلاً الا باضافته إلى ما هو اكثر منه ونسبته اليه وحساب قدره من قدره» (٤٧) .

وزودت القارىء والدارس بفهم يحدد الغرض المقصود من استخدام مقولة الاضافة ، وبينت هذا الغرض في « نسبة شيئين متجانسين ثبات كل واحد منهما بثبات الآخر يدور عليه ولا ينافيه ومعنى قولنا متجانسين اي انهما تحت جنس واحد من المقولات العشر التي قدمنا .. والمضافان هما الشيئان اللذان لا يثبت واحد منهما الا بثبات الآخر» (٤٨) .

خامساً ـ مقولة الزمان :

تفيد هذه المقولة في اجراء عملية التصنيف للظواهر والأحداث ، وتُعين في التحليل المنطقي للغة (وكذلك التحليل اللغوي) ؛ فهي تساعد الباحث في ايجاد مفاهيم معبرة عن الآنات الزمنية التي يرتبط بها وقوع الظواهر والأحداث .

وقدمت ثقافة ابن حزم المنطقية بهذا الاتجاه فهماً لحدود الزمان ، وهي في هذه الحدود تربط بين الاجسام وحركاتها او بين الاجسام وسكونها ؛ فترى ان الزمان «مدة وجود الجرم ساكناً او متحركاً فلو لم يكن جرم لم تكن مدة ولو لم تكن مدة لم يكن جرم» (٤٩) .

لقد عرضت مقولة الزمان تصنيفاً جديداً للظواهر والأحداث ، فهي تصنيف الظواهر إلى ثلاث مجموعات ظواهر وقعت ، فأصبحت في ذمة الماضي وهو بعد من ابعاد الزمان . وظواهر واقعة الآن ، وهذا بعد الحال او الحاضر . وظواهر ستقع ، وهذه تندرج ضمن بُعد المستقبل . ان ثقافة ابن حزم انتبهت إلى ذلك وقدمت تقسيماً ثلاثياً الزمان ؛ «احدهما مقيم وهو الذي يسميه النحويون فعل الحال ثم ماض ثم آتٍ وهو الذي يسميه النحويون الفعل المستقبل» (٥٠) .

وتقابل ثقافة ابن حزم المنطقية بين ابعاد الزمان وابعاد اللغة الدالة عليها . وهذه المقابلة تفيد في اجراء التصنيف اللغوي ، وهي لم تقف عند هذه الحدود وانما منحت الزمن الحاضر بعد الاولوية في الوجود الزماني . وبالمقابل منحت فعل الحال (او الحاضر) في اللغة الاسبقية على الافعال الاخرى الدالة على الابعاد الزمانية الباقية ؛ «اعلم ان الموجود من هذه الأزمنة هو المقيم وحده ، والموجود من الأفعال هو المسمى حالاً الذي هو في الزمان المقيم » (٥١) .

سادساً ـ مقولة المكان

تقدم مقولة المكان تصنيفاً آخر للموجودات ، وذلك من خلال تحديد الحيز المكاني الذي تشغله هذه الموجودات وتساعد في الوقت نفسه في عملية التحليل المنطقي للغة ان هذا تحقق عن

طريق تحفيز الباحث باتجاه البحث عن مفاهيم دالة على هذه المقولة للتفريق بين الامكنة التي تحتلها الموجودات بعضها بالنسبة للبعض الآخر .

عرضت ثقافة ابن حزم حدود هذه المقولة بصيغة سؤال واجابة عليه ؛ «هو ما كان جواباً في السؤال بأين : فنقول : اين محمد ؟ فيقول المجيب : في المسجد او بالقصر او في منزله وما اشبه ذلك» (٥٢) .

سابعاً – المقولات الباقية :

اعتماداً على ما تركه ارسطو من تحليلات منطقية ناقشت ثقافة ابن حزم المنطقية المقولات الاربع الاخيرة ، وهي مقولة الهيئه ، والتي يطلق عليها مصطلح النصبة . ومقولة الملك والفعل والمنفعل . وهذه المقولات تشكل اصطلاحات منطقية مضافة إلى المقولات السابقة .

اسهمت هذه المقولات في عملية التصنيف للموجودات ، وساعدت في الوقت نفسه في اجراء عملية التحليل المنطقي وقدمت للباحث اختيارات عدة للنظر إلى موجودات العالم من زوايا مختلفة . وحفزته في القيام بنشاط معرفي ينجز عملية انتقاء مفاهيم لغوية مقابلة للحالات التي تكون عليها الموجودات .

لقد قدمت ثقافة ابن حزم تعريفات لهذه المقولات ، حددت فيها طبيعة كل مقولة منها ، وبينت وظيفتها ؛ فذهبت إلى ان مقولة النصبة هي « كيفية صحيحة لا شكل فيها وهي نوع من الانواع الا انهم خصوا بها الاسم فمعنى النصبة هيئة المتمكن في المكان كقيامه فيه او قعوده او بروكه واضطجاعه وما اشبه ذلك» (٥٣)

حساب مساحة الاجرام؛ «ان العدد واقع على الجرم .. فان كل جرم في العالم، فله مساحة، دق ام عظم، والمساحة عدد يوجد بمقدار متفق عليه: اما شبر واما ذراع واما ميل .. فلهذا ادخلوا الجرم في باب الكمية»(٣٨).

(ب) التفسير الكمي للسطوح :

يفيد هذا التفسير في التحليل المنطقي ، فهو يسهم في وضع ضوابط منطقية عند اختيار مفاهيم لغوية خاصة بالسطوح . وهنا لابد ان نشير إلى أن هذا الامر يكشف عن شرط منطقي في اختيار المفاهيم ، وهو ان يكون للمفهوم دلالة في العالم الخارجي . وهذا يأتي من ان السطح بعد هندسي يحدد لنا جانباً من جوانب العالم الخارجي . وثقافة ابن حزم المنقولة من كتاب المقولات قدمت له تفسيراً رياضياً ؛ «وقوع العدد بالمساحة على الجرم هو نفس وقوعه على السطح ... ان السطح هو منقطع كل جرم لاقى جرماً ، إما ماء وإما هواء وإما ارضاً وإما غير ذلك ، اي جرم كان ، والمساحة تقع على السطح ، على ما قدمنا ، اذ لكل سطح مقدار ما معدود مذروع» (٣٩)

(ج) التفسير الكمي للخطوط :

اتاحت مقولة الكمية فرصة اخرى للتحليل المنطقي للغة ، وذلك من خلال تقديمها صورة حساب رياضي (عددي) لمساحة الخط ؛ «اما وقوع العدد على الخط ، فالخط هو متناهي كل سطح وانقطاعه .. فالخط المذكور له ايضاً مساحة وهي مذروعة محدودة» (٤٠)

(د) التفسير الكمي للمكان :

ان المكان هو وعاء لموجودات العالم الخارجي او بمعنى آخر هي بمجملها تشكل امكنة . وان ثقافة ابن حزم ادرجته ضمن الموضوعات التي قدمت لها حسابا رياضيا، وذلك من جهة ان المساحة يمكن النظر اليها على انها حيز مكاني. وعلى هذا الأساس افادت الباحث المنطقي . من خلال منحه فرصة الوقوف

على الابجديات اللغوية الدالة على هذا الجانب من مقولة الكمية ؛ «واما وقوع العدد على المكان ، فالمكان ايضاً جرم من الاجرام لانه اما ارض واما هواء وإما ماء وإما بساط وغير ذلك ، اي جرم كان فيه بجرم آخر ، والكل شيء مما ذكرنا مساحة وذرع معدود» (٤١) .

(هـ) التفسير الكمي للزمان :

انشغلت مقولة الكمية بتقديم تفسير رياضي للزمان معتمدة في ذلك على تحليلات ارسطو . وهذا امر في غاية الاهمية بالنسبة للتحليل المنطقي للغة يفيد في النظر إلى المفاهيم من هذه الزاوية الرياضية للزمان .

لقد اعتبرت الزمان بعداً من الابعاد المهمة في فهم مكونات العالم الخارجي وهي في الوقت نفسه تثير على المستوى الذهني قضية ايجاد مفاهيم معبرة عن هذه الابعاد ، وملتزمة بالضوابط المنطقية . جاء حديث ابن حزم عن هذا التفسير ضمن مكونات العالم الخارجي ؛ «واما وقوع العدد على الزمان ، فالازمنة ثلاثة : حال وماضي ومستقبل فهذا وجه من وجوه وقوع العدد على الزمان» (٤٢) .

(و) التفسير الكمي للاقوال :

تثير مقولة الكمية مسألة اخرى في غاية الاهمية ، وهي امكانية وضع حساب للاقوال ، وقد اشارت إلى هذا ثقافة ابن حزم المنطقية ، ولفتت الانتباه إلى امكانية اعادة بناء اللغة رياضياً. لقد جاء هذا في حديثه عن البناء الرياضي للموسيقى والبناء الرياضي للغة ؛ «واما القول : فانما أرات الاوائل بذلك عدد نغم اللحون ، وعدد معاني الكلام ، فان لكل ذلك عدداً محصوراً في ذاته .. وارادوا بذلك ايضاً الحروف المسموعة بالصوت المندفع من مخارج الكلام ، وهي التي تسميها العامة ، حروف الهجاء وهي .. محصورة معدودة» (٤٣)

وحددت مقولة الملك بانها اضافة صحيحة ؛ «الا انهم خصوا بهذا الاسم – يعني الملك – ما كان من الاضافة متملكاً للجوهر كالاحوال وما اشبهها وهذا حقيقة الملك . وهو مركب من جوهر مع جوهر واضافة» (٥٤) . ووضعت تعريفاً للفعل بكونه تأثيراً يكون من الجرم المختار او المطبوع في جرم آخر ، اما ان يحيله إلى طبعه فيخلعه عن نوعه ويلبسه نوع نفسه ، واما ان يحيله عن بعض كيفياته إلى كيفيات آخر ، واما ان يفعل فعلاً مجرداً ، كالمتحرك والنائم والمتفكر وما اشبه ذلك» (٥٥) . وعينت حدود مقولة المنفعل بانها «المتهيء لقبول الفعل الذي ذكرنا كالمحترق والمستحيل بالنار والمنقطع بالسكين والمخيط بالابرة وما اشبه ذلك» (٥٦) .

تحليل الاسماء من زاوية منطقية جديدة :

تتقدم ثقافة ابن حزم المنطقية المستفيدة من كتاب المقولات ، بتحليل للاسماء في ضوء مفهوم منطقي جديد وهو مفهوم التغاير . ويبدأ البحث المنطقي عند ابن حزم ببيان معنى التغاير واعطاء امثلة دالة عليه ؛ فالتغاير هو «كل شخصين وكل شيئين جمعهما اسم واحد او اسمان مختلفان لا يخص شيئاً دون شيء ، فهما متغايران ضرورة .. اي ان كل واحد منهما غير الآخر ؛ فزيد غير عمرو ، وعلم زيد غير علم عمرو ، وثوب زيد غير ثوب خالد ، وطول زيد غير طول عمرو ، وبياض خالد غير بياض محمد، وهكذا كل شيئين ايضاً قطعاً ، وكل موجودين» (٥٧) .

ان الفضل في اثارة هذه الموضوعات يعود إلى منطقيات ارسطو ، ومن ثم إلى الفكر المنطقي العربي ، ومن ضمنه ثقافة ابن حزم المنطقية ، لقد كان الغرض من اثارة هذه الموضوعات تحقيق جملة اهداف منها شيوع مفاهيم تتوفر فيها شروط للدقة والوضوح ، والتي ينعكس استخدامها على ابنية وتراكيب اللغة بخاصة والمعارف العلمية المختلفة بعامة .

ولعل غرض ابن حزم الابعد ، هو انهاء حالة التشويش الثقافي والمعرفي ، وقطع الطريق امام انتشار ظاهرة الفوضى الثقافية والمعرفية .

لقد عبرت ثقافة ابن حزم عن هذا المشروع المنطقي ، من خلال حديثها عن تقسيم الاسماء في ضوء مفهوم التغايـــر . وهذه الاقسام هي :

اولاً ــ اسماء اغيار امثال ، واوضحت ماهية هذا القسم في امثلة معبرة ودالة ؛ فأغيار الامثال هي «كسواد هذ الغراب وسواد هذا الثوب وكالدينار والدينار وكل ما يقع تحت نوع واحد من الانواع التي تلي الاشخاص من جرم او غيره» (٥٨) .

ثانياً ــ اسماء اغيار خلاف،وبينت طبيعة هذا النوع من الاسماء في عدة امثلة ؛ «كالدينار والدرهم والبياض والحمرة والقيام والاتكاء وكالدينار والحمرة وكل ما وقع تحت نوعين مختلفين او تحـت جنسين مختلفين» (٥٩) .

ثالثاً ــ اسماء اغيار اضداد . واظهرت حدود هذا القسم من الاسمـاء بامثلة دالة ؛ فالاضداد هي « كل لفظتين اقتسم معنياهما طرفي البعد ، وكانا واقعين تحت مقولة واحدة وكان بينهما وسائـط ، فاما تحت نوعين مختلفين تحت جنس واحد كالسواد والبياض اللذان هما واقعان تحت جنس اللون ، او كالجود والشح اللذين هما نوعان واقعان تحت جنسين مختلفين ، وهما الفضيلة والرذيلة ، واما كالفضيلة والرذيلة اللذين هما جنسان جامعان لما ذكرنا»(٦٠).

رابعاً ــ اسماء اغيار متنافية ؛ ناقشت هذا النوع من الاسماء من خـلال تحديد المقصود بالاغيار المتنافية والامثلة الـدالة عليها ؛ فهي «ما اقتسما ايضاً في طرفي البعد ولا وسائط بينهما وكان اذا ارتفع احدهما وقع الآخر ، وذلك مثل الحياة والموت والاجتمـاع والافتراق وصحة العضو ومرضه وما اشبه ذلك» (٦١) .

ثقافة ابن حزم وكتاب العبارة :

لقد جاء فعل ابن حزم الثقافي الخاص بترويج الافكار المنطقية التي حملها كتاب العبارة في دائرة الفكر العربي ، متناغماً مع الجهد الذي بذله في نشر افكار كتاب المقولات . فقد لاحظ الباحث ان اول امر انشغل به ابن حزم ، هو وضع تعريب لعنوان هذا الكتاب ، وفعلاً فقد نحت مصطلح منطقي دال على ابحاث هذا الكتاب ، وهو مصطلح الاخبار (٦٢) .

ومن المعروف ان كتاب العبارة يعالج مستوى من التراكيب المنطقية العالية والاكثر تعقيداً وهي القضايا (٦٣) . ويشير ابن حزم إلى مكونات هذا الكتاب ، باصطلاحاته الخاصة والمعبرة ، فهو يبحث في «الاسماء المجموعة المركبة إلى غيرها وتسمى المركبة» (٦٤) .

لعب هذا الكتاب دوراً مهماً في تشكيل دائرة الفهم المنطقي لديه . ومن اجل كشف أثر هذا الكتاب في تكوين ثقافته المنطقية ، نحاول معالجته في المحاور الفرعية الآتية :

محاولة منطقية لوضع رسم الاسم :

اعتماداً على ارث ارسطو المنطقي تضع ثقافة ابن حزم المنطقية ، تحديداً للاسم ، فهو «صوت موضوع باتفاق لا يدل على زمان معين . وان فرقت اجزاؤه لم يدل على شيء من معناه» (٦٥) .

وانت تقرأ هذا النص تشعر بدرس تعليمي في مادة علم المنطق ، يقدمه لك ابن حزم ؛ والسؤال الذي نرفعه هنا : ماذا يقدم هذا الدرس من ملاحظات تفيد المستمع والباحث ؟ ان الاجابة التي نقترحها على هذا السؤال ، نعرضها في النقاط الآتية :

اولاً ــ نظرت ثقافة ابن حزم إلى الاسم من الزاوية الصوتية ، وهذه فكرة طيبة . وان كانت تصعد إلى فكر المعلم الاول . الا ان نشرها

في دائرة الفكر العربي له اهميته ؛ فقد لفتت الانتباه الى ضرورة تأسيس الابحاث الصوتية للغة العربية . وهذا أمر نسجله لصالح ابن حزم .

ثانياً – ان الاسم مجرد من الزمن ، فهو لا يدل على زمن معين ، وهذه قضية مهمة في التحليل المنطقي ، وتفيد في التحليل اللغوي .

ثالثاً – ان تجزئة الاسم إلى اجزاء ، سواء على مستوى الصوت في حالة النطق او على مستوى الحروف في حالة الكتابة ، ان يتحول الاسم الى لعبة لفظية غير مفهومة ، يفقد فيها معناه على كل المستويات ، الرمزية والدلالية والمعنوية والاجتماعية (٦٦) .

وتقدم ثقافة ابن حزم شرحاً لكل حد من الحدود التي وردت في تعريف الاسم ؛ فهو يرى ان الحد «موضوع باتفاق» هو اصطلاح لغوي يستوعب كل المعاني التي تعبر عن خصائص الشيء الكثيرة . وتعرض مثالاً دالاً على ذلك ؛ «كاتفاق العرب على ان سمت الراعي الطويل العنق ، الأحدب الظهر ، العالي القوائم ، القصير الذنب ، المتخذ للحمل والركوب بعيراً» (٦٧) .

وان الاسم باعتباره علامة تدل على مسمى مثل البعير ، فانه لا يدل «على زمان معين ، لا حال ولا ماض ولا مستقبل» (٦٨) . ولعل قارىء كتاب العبارة لارسطو ، يجد هذه الحدود ذاتها التي ذكرها ابن حزم (٦٩) . وان الاسم بتقدير ثقافة ابن حزم وارسطو لا يمكن تجزئته ، لان التجزئة تفقد الاسم معناه الدال عليه ، وابن حزم يقدم تمثيلاً على ذلك ؛ «وانت اذا قسمته فقلت : بعي لم يدل على معنى البعير» (٧٠) .

الكلام المنطقي والكلام غير المنطقي :

كشفت ثقافة ابن حزم المنقولة من كتاب العبارة ، عن تمييز بين انواع من الكلام بين الكلام المنطقي وغير المنطقي . وقابلت بين النحويين والمناطقة ،

من ناحية استخدام الادوات والمفاهيم . ونلحظ لديها استخداماً لاصطلاحات منطقية تشير إلى تحليل الكلام من زاوية منطقية واستبعاد كل ما هو غير منطقي من دائرة بحثها ؛ «كقولك : قام زيد أو كقولك : زيد صحيح وعبد الله منطلق . فالخبر يقوم من اسمين احدهما اسم مميز للمخبر عنه من غيره وهو الموضوع والثاني صفة مميزة للاخبار عنه من غيره وهو المحمول » (٧١) .

ان المتأمل في هذا النص يشعر ان ابن حزم يمارس دور المعلم في علم المنطق ؛ يكشف في درسه التعليمي عن كيفية التمييز بن الكلام المنطقي والكلام غير المنطقي . هذا من ناحية ومن ناحية اخرى يميز بين التحليل المنطقي للغة والتحليل اللغوي لها . وذلك من جهة الادوات والمفاهيم . ويلاحظ انه لم يقف عند حدود التنظير وانما قدم امثلة توضيحية تبين كل ذلك .

وباتجاه توضيح افكار ابن حزم نضع اولاً امثلته التي قدمها ، ثم نتبعها بالتحليل في ضوء ما اثاره النص :

النموذج الاول : قام زيد

النموذج الثاني زيد صحيح

عبدالله منطلق

أن النموذج الاول هو مثال دال على الكلام غير المنطقي ، ولعل ذلك يعود إلى ان الجملة احتوت على فعل دل على زمن ما . وهذه مسألة يمكن ان ينشغل بها التحليل اللغوي

اما النموذج الثاني فانه يقدم مثالين على الكلام المنطقي ، وكل مثال منهما يتألف من اسمين ؛ الاول يطلق عليه الموضوع ، والثاني يسمى المحمول . والموضوع ؛ هو ما تحمل عليه الصفات . في حين يكون المحمول صفة تحمل على الموضوع (٧٢) . والاثنان يؤلفان قضية . وهذا هو التحليل المنطقي . ومفاهيمه هي الموضوع والمحمول والقضية .

اما التحليل اللغوي فينظر إلى كل منهما على انه جملة مفيدة ، تتألف من مبتدأ هو كل من زيد وعبدالله . ومن خبر هو كل من صحيح ومنطلق . ومفاهيم التحليل اللغوي هي ؛ المبتدأ ، الخبر ، والجملة .

الاقوال الناقصة والاقوال التامة :

ناقشت ثقافة ابن حزم المنطقية طبيعة القول ، وذهبت إلى انه « خبر قائم بنفسه» . والقول بناء لغوي مركب «من لفظين » ، فهو يتألف من مفردات لكل منهما معناها ؛ وهي هنا تتابع ارسطو في التنظير ، الا انها تميزت بامثلتها الدالة على خصوصية اللغة والذاكرة العربيتين ؛ «اذا قلت محمد نبي دللك محمد على بعض مرادك بقولك محمد نبي» (٧٣) .

يتألف القول من موضوع ومحمول وعلاقة منطقية . وقد لاحظ الباحث ان ثقافة ابن حزم قد عالجت هذه القضية ، وقدمت فكرة طيبة عن العلاقات المنطقية ؛ كالعطف وغيرها ، باعتبار العلاقات المنطقية روابط تشد الموضوع إلى المحمول ، والمحصلة النهائية هي تركيب صيغة يطلق عليها القول ؛ «واما الربط فهي التي يسميها النحويون حروفاً في المعنى ، وهي الفاظ وضعت للمعاني الموصلة الاسم والاسم ، وبين الاسم والصفة ، وبين المخبر والخبر ، كقولك : زيد في الدار» (٧٤) .

وميزت بين القول الناقص والقول التام ؛ فالقول الناقص ؛ «فان قولك : العقل الحسن اسمان لم يتم الخبر بهما تمامه .. فلم يكن حكم اجتماع هذين اللفظين الناقصين كحكم اجتماع اللذين تم المعنى بهما» (٧٥) والقول التام مثل «مات زيد .. كان كلاماً تاماً» (٧٦) .

والقول الخبري اما ان يكون موجباً او سالباً ، والموجب يحتمل الصدق او الكذب ، وكذلك الحال في القول السالب ؛ اما ان يكون صادقاً او كاذباً ونطلق على هذا النوع من الاقوال اصطلاح القضية ؛ وبذلك تكون القضية قول تام يحتمل الصدق او الكذب ؛ « والخبر كما قدمنا اما ايجاب وإما

نفي ، والموجب اما ان يكون كذباً واما ان يكون صدقاً ، والمنفي ايضاً كذلك . فالخبر اذا تم كما ذكرنا سمي قضية فاما صادقة واما كاذبة» (٧٧) .

تحليل منطقي للقضايا :

قسم ابن حزم القضية إلى معلقة وقاطعة . والحقيقة ان من الملاحظ في التقسيمات ظهور اصطلاحات منطقية جديدة عنده ، تخالف بعض الشيء الاصطلاحات المنطقية المتداولة . فالقضية «اما معلقة بشرط وإما قاطعة» (٧٨).

وذهب إلى ان القضية المعلقة ؛ اما سالبة او موجبة ؛ فالمعلقة الموجبة ؛ «كقولك : إذا غابت الشمس كان الليل» (٧٩) . والمعلقة السالبة ؛ «كقولك : ان غابت الشمس لم يكن نهاراً» (٨٠) . والقضية القاطعة الموجبة « كل انسان جوهر» ، والسالبة تكون «بادخال لا او ليس او ما .. انها » (٨١). ومثال ذلك : لا واحد من الانسان جوهر .

ويناقش ابن حزم دور العلاقة المنطقية «النفي» في تحديد قيم للقضايا ؛ فهي تقلب قيمة القضية ؛ فاذا كانت صادقة تصبح بفعل النفي كاذبة . اما اذا كانت كاذبة فانها تصبح صادقة ؛ «فاذا ادخلت شيئاً من هذه الحروف على قضية كاذبة صار النفي حقاً : الاه غير الله ، قضية كاذبة . لا اله غير الله صدقت . واذا ادخلت هذه الحروف على قضية صادقة كنت كاذباً فهذا الذي سمته الاول ؛ السلب والايجاب» (٨٢) .

وتكلم عن القضية الشرطية ، وذهب إلى انها تكون على وجهين؛ «اما متصل واما مقسم فاصل» (٨٣) . والقضية الشرطية المتصلة تكون على وجهين: اما موجبة «كقولك : ان غابت الشمس كان الليل» (٨٤) . واما سالبة «كقولك : ان لم تطلع الشمس لم يكن نهاراً» (٨٥) . اما القضية الشرطية المقسمة الفاصلة ، فهي مثل : «قولك : العالم إما محدث وإما لم يزل» (٨٦) .

لقد قسم ابن حزم القضايا إلى ثلاثة انواع :

الأول ـ القضايا المخصوصة ، وهي « ما كانت خبرا عن شخص واحد او عن اشخاص باعيانهم لا عن جميع نوعهم بنفي او ايجاب ، كقولك : زيد غير منطلق .. وفلان خليفة ، وعمرو حيّ» (٨٧) .

وينبه القارىء الى ان القضية المخصوصة لا يقوم منها برهان عام؛ « واعلم ان هذا القسم الذي سميناه مخصوصاً لا يقوم منه برهان عام فتحفظ من ذلك» (٨٨) .

الثاني ـ القضايا ذات الاسوار يقسم ابن حزم هذا النوع من القضايا من ناحية الكيف إلى : قضايا موجبة وقضايا سالبة . ومن ناحية الكم إلى : قضايا كلية وقضايا جزئية . وبهذا الاتجاه يحدد هذه الانواع من القضايا ؛ «فالكلي ما وقع بلفظ عموم كقولك : كل او جميع او لا واحد وما اشبه ذلك . والجزئي ما وقع بلفظ تبعيض كقولك : بعض او جزء او طائفة او قطعة وما اشبه ذلك . وقسما النفي ادخال حروف النفي على هذين القسمين . وهذه الاسماء التي تعطي العموم المتيقن او التبعيض المتيقن هي المسماة اسواراً لانها كالسور المحيط بها في دائرته او مائر شكله ، ومن هذا .. يقوم البرهان الصحيح» (٨٩) .

ويعرض لنا امثلة دالة على هذه الانواع من القضايا ؛ «كقولك .. جميع الناس احياء او لا واحد من الناس نهاق .. او قولك : بعض الناس كاتب .. وكقولك في النفي لا بعض الناس حجر» (٩٠) .

ويوجه المتعلم الى الكيفية التي يستخدم فيها السور الكلي ، فيشير إلى انه «لا يجوز ان نضع إلا قبل الموضوع ، اي قبل المخبر عنه لا قبل المحمول ، وهو الخبر ، لانك اذا قلت : كل انسان حي صدقت ، وإذا قلت : الانسان كلُ حي ، كذبت» (٩١) .

الثالث ـ قضايا الوجوب والامكان والامتناع

لقد تكلم ابن حزم عن انواع ثلاثة من القضايا ، هي : الواجبة والممكنة والممتنعة . وقدم فهماً لكل نوع منها ، فالواجبة هي التي يقتضي وجوبها وظهورها ، او على حد تعبيره ، هي «ما يكون مما لابد من كونه» . ويعرض لنا مثالاً دالاً على ذلك : «طلوع الشمس كل صباح» (٩٢)

اما القضية الممكنة هي التي «قد تكون وقد لا تكون » وذلك «مثل توقعنا ان تمطر غداً» (٩٣) . ويحدد القضية الممتنعة بانها هي التي «لا سبيل اليه كبقاء الانسان تحت الماء يوماً كاملاً» (٩٤) .

درس تعليمي في علاقة النفي :

تعرض ثقافة ابن حزم المنطقية للقارىء والمتعلم درساً تعليمياً ، يفيده في الاطلاع على الكيفية التي يتم بها النفي ، وينبهه إلى ان النفي يكون للمحمول وليس للموضوع . وتضع في متناوله جملة امور تفيده في الاستعمال المنطقي ، وتعينه في الوقت نفسه في رسم معالم جادة الصواب ؛ « النفي المفيد .. انما حكمه ان يكون للمحمول لا للموضوع لانك تثبت الاسم ثم توجب له صفة او تنفيها عنه» (٩٥) .

وتبين الاوجه المختلفة في حالة استخدام علاقة النفي :

الاول ـ استخدام المتعلم لعلاقة النفي خارج شرطها المنطقي . ويذكر هنا اصطلاح «قضية غير محصلة» الذي اطلقه الاوائل للدلالة على هذا الاستخدام ؛« ولو نفيت الموضوع وهو الاسم المخبر عنه لكنت لم تحصل على معنى تخبر عنه كقولك : لازيد منطلق ، لان ظاهر هذا اللفظ نفي زيدُ ونفي الانطلاق معه » (٩٦) .

الثاني — الاستخدام الضحيح لهذه العلاقة المنطقية من قبل المتعلم — ويشير الى اصطلاح «قضية مسلوبة» الذي اطلقه الاوائل للتعبير عن هذا الاستخدام « وانما الصواب ان تقول : زيد غير منطلق ، او اوليس منطلقاً . فتكون قد أثبتّ زيداً ونفيت عنه الانطلاق).»(٩٧)

وتعود الى مناقشة علاقة النفي في ضوء استخدام الرموز الدالة على هذه العلاقة فقد لاحظ الباحث في خطاب ابن حزم نوعاً من التحذير للمتعلم ، اذ يشترط عليه ان يضع حرف النفي قبل الخبر لاقبل المخبر عنه ؛ أي قبل المحمول : «اذا اردت البيان ورفع الاشكال ان تضع حرف النفي قبل الخبر لاقبل المخبر عنه ، فيقول خصمك : زيد حي فتقول : زيد لاحي » (٩٨) . وتعرض تفصيلا لانواع علاقة النفي :

الاول — علاقة النفي غير المحصلة : وفي هذا النوع توضع علاقة النفي قبل الموضوع . (٩٩) .

الثاني — علاقة النفي غير المحصلة والمتغيرة : توضع في هذا النوع علاقة النفي مرة قبل الموضوع ، وتوضع مرة أخرى قبل المحمول .(١٠٠)

الثالث — علاقة النفي المتغيرة : وهذا النوع توضع علاقة النفي قبل المحمول فقط » (١٠١) .

الرابع — علاقة النفي المسلوبة : وتوضع علاقة النفي في هذا النوع قبل المحمول في القضية ذات السور (١٠٢)

الخامس — علاقة النفي النقيضة : ان هذا النوع تكون فيه علاقة النفي قبل سور القضية (١٠٣) .

قيم القضايا من ناحية الصدق والكذب :

كشفت ثقافة ابن حزم المنطقية عن جدول لقيم القضايا من ناحية الصدق والكذب ، في الامكان عرض مكونات هذا الجدول بالشكل الآتي :

اولا ــ القضايا الكلية الموجبة والقضايا الكلية السالبة : واعتماداً على ارث ارسطوالمنطقي يذهب ابن حزم الى ان القضية الكلية الموجبة اذا كانت صادقة ، فان القضية الكلية السالبة تكون كاذبة . « مثـل قولك : كل انسان حي ، فهذا حق ونفيه كذب ، اذا قلت :ولا واحد من الناس حي » (١٠٤) .

ثانياً ــ القضايا الجزئية الموجبة والقضايا الجزئية السالبة :

ذهبت ثقافة أبن حزم الى تحديد قيم الصدق والكذب لهذا النوع من القضايا ، الى ان القضية الجزئية الموجبة اذا كانت صادقة فان القضية الجزئية السالبة تكون كاذبة مثل . قولك «: بعض الناس حي فذلك حق ونفيه لابعض الناس حي كذب » (١٠٥) .

ثالثاً : القضايا الكلية الموجبة والقضايا الجزئية السالبة :

ان جدول قيم هذه القضايا ، يبين ان القضايا الكلية الموجبة تكـون صادقة دائما،بينما القضايا الجزئية السالبة تكون كاذبة.مثل«قولك: كل الناس حي صدق ، ونفيه .. لابعض الناس حي كذب ، فتصدق الموجبة ابداً وتكذب النافية » (١٠٦) .

رابعاً ــ القضايا الجزئية الموجبة والقضايا الكلية السالبة :

يكشف جدول قيم هذه القضايا عن ان القضايا الجزئية الموجبة تكون صادقة ، بينما نفيها وهو القضايا الكلية السالبة تكون كاذبة . مثل «قولك بعض الناس حي حق ، ونفيه : ليس واحد من الناس حيا كذب ، فتصدق الموجبة وتكذب النافية» (١٠٧) .

قدم كتاب المقولات والعبارة نماذج من التحليل المنطقي للغة اليونانيـة . وكان هدف ارسطو من ذلك وضع منطق خاص (اورغانون) للغة اليونانية.

وان ابن حزم موضوع بحثنا استفاد من هذين الكتابين في تشكيل ذهنته المنطقية ، وقد سعى من خلال ترويج الافكار المنطقية ، تأسيس منطق خاص (اورغانون) للغة العربية .

وبحثنا حاول في هذا الفصل الوقوف عند الافكار المنطقية التي قام بترويجها ابن حزم في دائرة الثقافة العربية الاسلامية . لقد ظهر لنا ان هذه الأفكار لم تبق عند مستوى التنظير ، بل اكتسبت على يد ابن حزم اهمية بالغة ، وذلك من خلال التطبيقات التي حفل بها كتاب التقريب لحد المنطق والمدخل فيه. والتي سعت بشكل تطبيقي إلى وضع تأسيس ناجز لاورغانون اللغة العربية .

الهوامش :

(١) أنظر :
ابن حزم الاندلسي؛ التقريب لحد المنطق والمدخل فيه ،تحقيق د.احسان عباس (منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت بدون تاريخ) ص٣٦،

(٢) المصدر السابق

(٣) المصدر السابق

(٤) انظر :
Aristotle., Categoriae, In the works of Aristotle. Trns. by.D. Ross, Oxford, 1928, 157B
وكذلك منطق ارسطو ، حققه وقدم له د.عبد الرحمن بدوي (ط١بيروت ١٩٨٠) المقولات ص٣٣

(٥) ابن حزم؛ المصدر السابق

(٦) انظر :
Aristotle., Op. Cit., 158B
وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق ارسطو، ص٣٤

(٧) ابن حزم؛ المصدر السابق، ص‌ص٣٦ – ٣٧

(٨) انظر؛
Aristotle., Op. Cit.,
قارن ذلك عند بدوي؛ منطق ارسطو، ص٣٤

(٩) ابن حزم : المصدر السابق، ص٣٧

(١٠) انظر :
Aristotle., Op. Cit.,
وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق ارسطو، ص٣٤

(١١) ابن حزم ؛المصدر السابق

(١٢) انظر :
Aristotle., Op. Cit., 157B
وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق ارسطو، ص٣٣.

(١٣) انظر :
كتابنا ؛دراسات في علم المنطق عند العرب (الموصل، ١٩٨٦) الفصل الاول؛ موقف العقل العربي من المنطق اليوناني

(١٤) ابن حزم ؛المصدر السابق

(١٥) انظر :

Aristotle., Op. Cit.,

وقارن ذلك عند بدوي ؛منطق ارسطو صص٣٣ – ٣٤

(١٦) ابن حزم ؛المصدر السابق، صص٣٧ – ٣٨

(١٧) انظر :

Aristotle., Op. Cit.,

وقارن ذلك عند بدوي ؛منطق ارسطو، ص٣٤

(١٨) ابن حزم ؛المصدر السابق، ص٣٨

(١٩) انظر :

Aristotle., Op. Cit., 179B

وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق ارسطو العبارة ، ص١٠٠

(٢٠) ابن حزم ؛المصدر السابق

(٢١) انظر :

Aristotle., Op. Cit., 180A

وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق ارسطو، ص١٠١

(٢٢) انظر :

Tarski.A, Introduction to Logic., p. 118

(٢٣) انظر :

LukasiewiczZ.J, Aristotle's syllogistic., London, 193q; p.21

(٢٤) ابن حزم ؛المصدر السابق.

(٢٥) انظر :

Aristotle., Op. Cit., 180B

وقارن ذلك عند بدوي ؛منطق ارسطو، صص١٠٢ – ١٠٣

(٢٦) ابن حزم ؛ المصدر السابق

وانظر :

Aristotle., Op. Cit.,

وقارن ذلك عند بدوي ، منطق ارسطو؛ ص١٠٣

(٢٧) ابن حزم؛ المصدر السابق ،ص٣٩

ولاحظنا بعض الاضافات عند ابن حزم على نص ارسطو في هذا الموضوع ، وللتعرف على ذلك انظر :

Aristotle., Op. Cit.,

وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق ارسطو ، ص١٠٣

(٢٨) انظر :

– محمد جلوب فرحان ؛ تحليل ارسطو للعلم البرهاني بغداد ١٩٨٣، ص١٧٠

(٢٩) انظر :

محمد جلوب فرحان ؛ نظرية التعريف عند ابن سينا (بحث مقبول للنشر في المجلة العربية للعلوم الانسانية /تصدر عن جامعة الكويت) ص١٣ من مخطوطة البحث

(٣٠) انظر :

محمد جلوب فرحان ؛البحث المنطقي عند السهروردي (بحث مقبول للنشر في مجلة دراسات عربية) ص١٠

(٣١) ابن حزم؛ المصدر السابق ،ص٤٤

وانظر Aristotle., Op. Cit., 160A

وقارن ذلك عند بدوي ؛منطق ارسطو ، المقولات ،ص٣٦

(٣٢) ابن حزم؛ المصدر السابق، ص٤٥

وأنظر

Aristotle., Op. Cit., 163A

وقارن ذلك عند بدوي ؛منطق ارسطو، ص٤٠

(٣٣) ابن حزم؛ المصدر السابق

وأنظر

Aristotle., Op. Cit., 163B

وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق ارسطو ، ص٤١

(٣٤) ابن حزم؛ المصدر السابق

وانظر

Aristotle., Op. Cit., 165A

وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق ارسطو ، ص٤٢

(٣٥) للتعرف على النظرة المنطقية والرياضية للعالم ، انظر :

– محمد جلوب فرحان؛ ملامح فلسفة الرياضيات عند الفارابي (بحث منشور في مجلة الباحث /العدد ١٩ سنة ١٩٨١) ص٧٠

– محمد جلوب فرحان؛ اثر الرياضيات والمنطق على فلسفة الفارابي (بحث منشور في مجلة الباحث /بيروت /العدد ٢٦ سنة ١٩٨٣) ص٦٥

(٣٦) ابن حزم؛ المصدر السابق ،ص‌ص٥١ – ٥٢

وانظر Aristotle., Op. Cit., 165B

وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق أرسطو، ص٤٣

(٣٧) ابن حزم ؛ المصدر السابق، ص٤٦
وأنظر
Aristotle., Op. Cit.,
وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق اوسطو ، ص٤٣
(٣٨) ابن حزم؛ المصدر السابق
وانظر :
Aristotle., Op. Cit., 165A
وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق ارسطو، ص٤٤
(٣٩) ابن حزم ؛ المصدر السابق ، ص٤٧
وانظر
Aristotle., Op. Cit.,
وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق ارسطو ، ص٤٥
(٤٠) ابن حزم ؛ المصدر السابق
وانظر
Aristotle., Op. Cit.,
وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق اوسطو، ص٤٦
(٤١) ابن حزم ؛ المصدر السابق
وانظر :
Aristotle., Op. Cit., 166A
وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق ارسطو ، ص٤٧
(٤٢) ابن حزم ؛ المصدر السابق ، ص٤٨
وأنظر
Aristotle., Op. Cit.,
وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق ارسطو ، ص٤٥
(٤٣) ابن حزم : المصدر السابق
وأنظر
Aristotle., Op. Cit., 164A
وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق ارسطو ، ص ص٤٤ — ٤٥
(٤٤) ابن حزم ؛ المصدر السابق، ص٥٢
وانظر :
Aristotle., Op. Cit., 169B
وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق ارسطو ، ص٥٥

(٤٥) ابن حزم ؛ المصدر السابق، ص٥٣ ن
وانظر

Aristotle., Op. Cit.,

وقارن ذلك عند بدوي؛ منطق ارسطو، ص٥٥

(٤٦) ابن حزم ؛المصدر السابق، صص٥٢ – ٥٣
وانظر

Aristotle.. Op. Cit., 170A

وقارن ذلك عند بدوي ؛منطق ارسطو ، ص٥٦

(٤٧) ابن حزم ؛ المصدر السابق، صص٥٨ – ٥٩
وانظر

Aristotle., Op. Cit., 166B

وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق ارسطو ، ص٤٨

(٤٨) ابن حزم ؛ المصدر السابق ،ص٥٩
وانظر :

Aristotle., Op. Cit., 168B

وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق ارسطو ، ص٥٢

(٤٩) ابن حزم ؛ المصدر السابق، ص٦١
وانظر :

Aristotle., Op. Cit., 176B

وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق ارسطو ، صص٧٠ – ٧١

(٥٠) ابن حزم ؛المصدر السابق، ص٦٢
وانظر

Aristotle', Op. Cit.,

وقارن ذلك عند بدوي ؛منطق ارسطو، ص٧١

(٥١) ابن حزم ؛ المصدر السابق.
وانظر

Aristotle., Op. Cit.,

وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق ارسطو ، صص٧١ – ٧٢

(٥٢) ابن حزم ؛ المصدر السابق ، ص٦٣
وانظر

Aristotle., Op. Cit., 178B

وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق ارسطو ، ص٧٥

(٥٣) ابن حزم ؛ المصدر السابق ، ص٦٦

وأنظر

Aristotle., Op. Cit.,

وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق ارسطو ، ص

وانظر

Aristotle., Op. Cit.,

وقارن ذلك عند البدوي ؛منطق ارسطو ، ص٧٠

(٥٥) أبن حزم؛ المصدر السابق

وانظر

Aristotle., Op. Cit., 172A

وقارن ذلك عند بدوي؛ منطق ارسطو ، ص٦٢

(٥٦) ابن حزم ؛ المصدر السابق، ص٦٧

وانظر

Aristotle., Op. Cit.,

وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق ارسطو ، ص٦٢

(٥٧) ابن حزم؛ المصدر السابق، ص٦٨

وانظر

Aristotle., Op. Cit., 159A

وقارن ذلك عند بدوي؛ منطق ارسطو ،ص٣٤

(٥٨) ابن حزم ؛ المصدر السابق، ص٧٠

وانظر

Aristotle., Op. Cit.,

وقارن ذلك عند بدوي؛ منطق ارسطو، ص٣٤

(٥٩) ابن حزم ؛ المصدر السابق

وأنظر

Aristotle., Op. Cit.,

وقارن ذلك عند بدوي؛ منطق ارسطو، ص٣٤

(٦٠) أبن حزم ؛المصدر السابق، ص٧١

وأنظر

Aristotle., Op. Cit.,

وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق ارسطو ، ص٣٤

(٦١) ابن حزم ؛ المصدر السابق
وانظر
Aristotle., Op. Cit.,
وقارن ذلك عند بدوي؛ منطق ارسطو ، ص٣٤
(٦٢) انظر
ابن حزم ؛ المصدر السابق، ص٧٩
(٦٣) احيل القاريء للتعرف على مكونات هذا الكتاب الى مراجعة:
Aristotle., De Interpretation., In the works of Aristotle., Oxford, 1928
(٦٤) ابن حزم ؛ المصدر السابق.
(٦٥) المصدر السابق
(٦٦) للاطلاع على الابعاد الرمزية والدلالية والمعنوية والاجتماعية للاسم.
راجع:
محمد جلوب فرحان ؛رصيد الفارابي في البحث المنطقي (بحث منشور في مجلة دراسات عربية ، بيروت /العدد (١و٢) سنة ١٩٨٠) ص١١٠
(٦٧) ابن حزم ؛ المصدر السابق
(٦٨) المصدر السابق
(٦٩) انظر: Aristotle., Op. Cit., 179B
وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق ارسطو ، العبارة ، ص١٠٠
(٧٠) ابن حزم؛ المصدر السابق
وانظر
Aristotle., Op. Cit.,
وقارن ذلك عند بدوي ؛منطق ارسطو ، ص ص١٠٠ — ١٠١
(٧١) ابن حزم: المصدر السابق، ص١٨
وانظر
Aristotle., Op. Cit., 180B
وقارن ذلك عند بدوي؛ منطق ارسطو ، ص ص١٠٢ — ١٠٣
(٧٢) انظر:
كتابنا؛ دراسات في علم المنطق عند العرب ؛ الفصل السادس ص٩٤
(٧٣) ابن حزم ؛ المصدر السابق، ص٨١
لم نعثر على مثال مقارب للمثال الذي استشهد به ابن حزم

(٧٤) ابن حزم؛ المصدر السابق ، ص٨٢
وانظر

Aristotle., Op. Cit., 180A

وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق ارسطو ، صص١٠١ – ١٠٢

(٧٥) ابن حزم ؛المصدر السابق، ص٨١

(٧٦) المصدر السابق
وانظر

Aristotle., Op. Cit., 180B

وقارن ذلك عند بدوي؛ منطق ارسطو ، ص١٠٣

(٧٧) ابن حزم ؛ المصدر السابق ، ص٨٢
وانظر

Aristotle., Op. Cit.,

وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق ارسطو ، ص١٠٣

(٧٨) ابن حزم ؛المصدر السابق

Aristotle., Op. Cit.,

وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق ارسطو ، ص١٠٣

(٧٩) ابن حزم ؛المصدر السابق
وانظر

Aristotle., Op. Cit.,

وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق ارسطو (كذلك الصفحة السابقة ذاتها)

(٨٠) ابن حزم ؛المصدر السابق
وانظر

Aristotle., Op., Cit., 180B

وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق ارسطو ،ص ص١٠٣ – ١٠٤

(٨١) ابن حزم ؛ المصدر السابق، صص٨٢ – ٨٣
وانظر

Aristotle., Op. Cit.,

وقارن ذلك عند بدوي ؛منطق ارسطو ،ص٨٣

(٨٢) ابن حزم ؛ المصدر السابق ،ص٨٣
وانظر

Aristotle., Op. Cit., 181B

وقارن ذلك عند بدوي؛ منطق ارسطو ، ص١٠٦

(٨٣) ابن حزم ؛ المصدر السابق
وأنظر :
Aristotle., Op. Cit., 97A
وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق ارسطو ، ص‌ص٢٢١ — ٢٢٢
(٨٤) ابن حزم ؛المصدر السابق
انظر :
Aristotle., Op. Cit.,
وقارن ذلك عند بدوي ، منطق ارسطو (كذلك الصفحات ذاتها)
(٨٥) ابن حزم ؛المصدر السابق
وانظر
Aristotle., Op. Cit.,
وقارن ذلك عند بدوي؛ منطق ارسطو (كذلك)
(٨٦) ابن حزم ؛المصدر السابق
انظر :
Aristotle., Op. Cit.,
وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق ارسطو (كذلك,)
(٨٧) ابن حزم ؛المصدر السابق، ص٨٤
وأنظر
Aristotle., Op. Cit., 185A
وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق ارسطو، ص١١٤
(٨٨) ابن حزم؛ المصدر السابق
وانظر
Aristotle., Op. Cit.,
وقارن ذلك عند بدوي؛ منطق ارسطو، ص١١٤
(٨٩) ابن حزم ؛المصدر السابق، ص‌ص٨٤ — ٨٥
وانظر
Aristotle., Op. Cit., 181B
وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق ارسطو، ص١٠٦
(٩٠) ابن حزم : المصدر السابق ، ص٨٥
وانظر
Aristotle., Op. Cit.,
وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق ارسطو، ص١٠٦

(٩١) ابن حزم ؛المصدر السابق
وانظر Aristotle., Op. Cit.,
وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق ارسطو.

(٩٢) ابن حزم ؛المصدر السابق ،ص٨٦
وانظر
Aristotle., Op. Cit., 187B
وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق ارسطو ، ص١٢٥

(٩٣) ابن حزم ؛ المصدر السابق
وانظر Aristotle., Op. Cit.,
وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق ارسطو، ص‌ص١٢٥ – ١٢٦

(٩٤) ابن حزم ؛المصدر السابق
وانظر
Aristotle., Op. Cit.,
وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق ارسطو ، ص١٢٦

(٩٥) ابن حزم ؛المصدر السابق ، ص٨٩
وانظر Aristotle., Op. Cit., 181B
وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق ارسطو، ص١٠٥

(٩٦) ابن حزم؛ المصدر السابق
وانظر
Aristotle., Op. Cit.,
وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق ارسطو ، ص١٠٦

(٩٧) ابن حزم؛ المصدر السابق
وانظر Aristotle., Op. Cit.,
وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق ارسطو ، ص١٠٧

(٩٨) ابن حزم ؛المصدر السابق، ص٩٨
وانظر
Aristotle., Op. Cit.,
وقارن ذلك عند بدوي ، منطق ارسطو ، ص١٠٧

(٩٩) انظر ابن حزم ؛ المصدر السابق
وانظر
Aristotle., Op. Cit., 184B
وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق ارسطو، ص١١٣

(١٠٠) انظر ابن حزم؛ المصدر السابق
وانظر
Aristotle., Op. Cit.,
وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق ارسطو (كذلك)
(١٠١) انظر ابن حزم؛ المصدر السابق
وانظر
Aristotle., Op. Cit.,
وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق ارسطو (كذلك)
(١٠٢) انظر .ابن حزم؛ المصدر السابق
وانظر
Aristotle., Op. Cit.,
وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق ارسطو ، (كذلك)
(١٠٣) انظر ابن حزم ؛ المصدر السابق
وانظر
Aristotle., Op. Cit.,
وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق ارسطو (كذلك)
(١٠٤) ابن حزم ؛ المصدر السابق، صص٩٣ – ٩٤
وانظر
Aristotle., Op. Cit., 181B
وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق ارسطو ، ص١٠٥ – ١٠٦
(١٠٥) ابن حزم ؛المصدر السابق ، ص٩٤
وانظر
Aristotle., Op. Cit.,
وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق اوسطو، (كذلك)
(١٠٦) ابن حزم ؛المصدر السابق
وانظر
Aristotle., Op. Cit.,
وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق ارسطو (كذلك)
(١٠٧) ابن حزم ؛المصدر السابق، ص٩٥
وانظر
Aristotle., Op. Cit.,
وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق ارسطو (كذلك)

الفصل الخامس

ابن حزم وكتاب البرهان

نحاول في هذا الفصل مـن البحث اجراء دراسة نكشف فيها عن اثـر كتابي التحليلات الاولى والتحليلات الثانية على ثقافة ابن حـزم المنطقية . والقيام بمراجعة معرفية لمكونات الذاكرة المنطقية لدى ابن حزم ، نُخبر مـن خـلالها القارىء على ان صاحب بحثنا اطلع على كتابي البلاغة والشعر لارسطو ووقف عليهما ، الا ان من الملاحظ ان هذه الوقفة جاءت سريعة .

مكانة كتاب البرهان في بحث ابن حزم المنطقي :

لقد احسن ابن حزم فعلاً عندما اقدم على وضع اصطلاح خاص بـه لمؤلفات ارسطو المنطقية اللاحقة . والتي عنت بهذا المجال من مجالات البحث المنطقي . فمن المعروف ان كتـاب التحليلات الاولى درس فيه ارسطـو موضوع البرهان في علم المنطق (١) . وعـرض في كتاب التحليلات الثانية تطبيقات حسابية وهندسية على البرهان المنطقي . وبذلك قدم لنا صوراً من البرهان الحسابي والهندسي (٢) . وكشف في كتاب الجدل عن نوع مـن الـبرهان الجـدلي (٣) وعرض في كتاب السفسطـة نماذج مـن البراهيـن السفسطائية (٤) .

اثبت ابن حزم للقارىء كـونه دارساً جيداً لتراث ارسطو المنطقي ، وتمكن من تحقيق درجات عالية من الاستيعاب لتفاصيل ودقائق منطق ارسطو . وبهذا الصدد نذكر ان ديوانه المنطقي اشار بشكل واضح إلى المصادر المعرفية التي شكلت مكونات الديوان الذي عُني بموضوع البرهان .

وباتجاه بيان الاثر نحاول وضع رسم محدد لهذه المصادر المعرفية ملتزميـن في ذلك بنصوص ابن حزم المنطقية :

اولاً — كتاب التحليلات الاولى :

« هذا الجزء من ديواننا هذا جمعنا فيه ما في الكتاب الثالث من كتب ارسطاطاليس في المنطق وهو المسمى باليونانية انولوطيقيا»(٥).

ثانيا ــ كتاب التحليلات الثانية :

وقد ذكر ابن حزم ان هذا الكتاب هو الرابع من كتب ارسطو ؛ «في المنطق وهو المسمى باليونانية افوذقطيقا» (٦) . ويرى ابن حزم ان هذا الاصطلاح مناسب لمعنى الكتابين ، اذ الغرض فيهما البيان عن صور البرهان وشروطه .

ثالثاً ــ كتاب الجدل :

واضاف ابن حزم إلى ديوانه المنطقي الكتاب الخامس من كتب ارسطو «في المنطق وهو المسمى طوبيقا وهو الموضوع في الجدل» (٧)

رابعا ــ كتاب السفسطة:

واشار ابن حزم إلى انه ضمن ديوانه الكتاب السادس من كتب ارسطو «في المنطق وهو المسمى باليونانية سوفسطيقا وهو صفة أهل الشغب» (٨)

معرفة ابن حزم بالقياس ومكوناته :

تبدأ ثقافة ابن حزم بتحديد ماهية البرهان من خلال الحديث عن مكونات البرهان . وتجدر الاشارة إلى ان كلامه هنا ينحصر في حدود البرهان في علم المنطق . اي انه بحث في نظرية القياس الارسطية . والقياس Syllogism وبتعبير ابن حزم « الخاص الجامعة او السلجسموس » وهو نظام منطقي يتألف من ثلاث قضايا ؛ من مقدمتين ونتيجة . وان النتيجة تتبع بالضرورة المقدمات : مثال ذلك ان تقول : كل انسان حي فهذه قضية تسمى على انفرادها : ثم تقول وكل حي جوهر فهذه ايضاً قضية تسمى على انفرادها : (مقدمة) فاذا جمعتهما معاً فاسمهما قرينة لاقترانهما وذلك اذا قلت: كل انسان حي ، وكل حي جوهر فيحدث من هذا الاجتماع قضية ثالثة وهي

ان كل انسان جوهر فهذه قضية تسمى على انفرادها نتيجة ، فاذا جمعتها لثلاثتها سميت كلها جامعة ، والجامعة السلجسموس» (٩) .

تعرض فكر ابن حزم المنطقي إلى مناقشة جملة قضايا ، وفي الامكان عرضها في المحاور الآتية :

آ ــ ناقش الشروط التي يتوجب توفرها في الاقيسة المنتجة . وثبتّ في الوقت نفسه عدة ملاحظات بحق الاقيسة غير المنتجة :

اولاً ــ اشار ابن حزم في نص تعليمي على المتعلم الا يثق بالاقيسة التي تؤدي مرة إلى الصدق ومرة اخرى إلى الكذب . وان يعرف ان مقدمات ونتائج هذا النوع من البرهان لا يمكن الوثوق بها : «وان كانت قد تنتج في بعض الاحوال صدقاً فقد تنتج ايضاً كذباً ، وما كان بهذه الصفة ما يصدق مرة ويكذب اخرى ، فلا ينبغي ان يوثق بمقدماته ولا بنتائجها الحادثة عنها» (١٠) .

ثانياً ــ نبه المتعلم إلى ان البرهان الذي يتألف من مقدمتين جزئيتين سالبتين أو موجبتين فانه برهان غير منتج ؛ «ان الجزئي لا ينتج بمعنى انه لا ينتج انتاجاً صحيحاً ضرورياً أبداً . وانما قلنا هذا اذا كانت المقدمتان معاً جزئيتين نافيتين كانتا او موجبتين» (١١) .

ثالثاً ــ بينّ ابن حزم ان البرهان الذي يتألف من مقدمتين سالبتين ، كليتين كانتا ام جزئيتين ، فانه البرهان غير منتج ؛ «ان القضايا النافيات لا تنتج ، كليتين كانتا او جزئيتين ، اي انها لا تنتج انتاجاً موثوقاً به في كل حال ، وانما ذلك اذا كانتا معاً نافيتين» (١٢) .

رابعاً ــ يلفت انتباه المتعلم إلى ان البرهان يكون منتجاً اذا كانت احدى المقدمتين كلية والاخرى جزئية (١٣) .

خامساً ــ وان البرهان يكون منتجاً اذا كانت احدى المقدمتين سالبة والاخرى موجبة (١٤) .

ان الناظر في كتاب التحليلات الأولى لارسطو ، يلحظ هذه الشروط التي ناقشها ابن حزم . ويجد كذلك تلك الأنواع من الاقيسة المنتجة وغير المنتجة التي ذكرها ابن حزم (١٥)

(ب) قدمت ثقافة ابن حزم المنطقية درساً تعليمياً افاد القاريء في الاطلاع على مكونات البرهان ، ان البرهان يقوم اذا توفرت قضيتان ، وتشترط ان يتوفر كذلك الحد الأوسط (او الحد المشترك بلغته) في كلا المقدمتين ، وان تنفرد كل واحدة من المقدمتين بحد لايتكرر في الأخرى «كقولك : كل انسان حي ، وكل حي جوهر فهاتان قضيتان قد تكرر الحي في كل واحدة منهما ، وهذه اللفظة المتكررة كما ذكرنا تسميها الاوائل الحد المشترك . من اجل اشتراك القضيتين فيه ، وقد انفردت كل واحدة منهما بلفظة فانفردت الأولى بالانسان لانه ذكر فيها ولم يذكر في الثانية . » (١٦)

لقد تحدث ارسطو بشكل تفصيلي عن هذه المكونات ، وعرض امثلة دالة عليها . وصاحبنا ابن حزم اعتمد على هذه التحليلات وضمنها اوراق ديوانه المنطقي (١٧) .

(حـ) ناقشت ثقافة ابن حزم مسالة منطقية في غاية الأهمية ، وهي الانعكاس ويتحدد الانعكاس (أو العكس) بتحويل المحمول موضوعاً ، والموضوع محمولا ،واشار إلى ان العكس لايغير في قيم القضايا فاذا « كانت القضية موجبة قبل العكس فهي بعد العكس موجبة ، وان كانت نافية قبل العكس فهي بعد العكس نافية ، وان كانت صادقة قبل العكس فهي بعد العكس صادقة وان كانت كاذبة قبل العكس فهي بعد العكس كاذبة . » (١٨)
وتعرض امثلة منطقية على عملية العكس :

اولا — القضية الكلية السالبة تنعكس كلية سالبة ، والمثال على ذلك :
لا واحد من الناس حجر (تنعكس الى) لاواحد من الحجارة انسان (١٩)

ثانيا — القضية الكلية الموجبة تنعكس جزئية موجبة . والمثال على ذلك :

كل انسان حي (تنعكس إلى) بعض الأحياء انسان (٢٠) .

ثالثاً — القضية الجزئية الموجبة تنعكس جزئية موجبة . والمثال على ذلك .

بعض الناس نحويون (تنعكس الى) بعض النحويين ناس (٢١)

وتكشف ثقافة ابن حزم المنطقية عن الفائدة التي يمكن الحصول عليها من استخدام قوانين العكس، ان ذلك يكون« من وجهين: احدهما مانستأنف من رد بعض البراهين التي فيها صعوبة إلى البيان اللائح منها ..في رد انحاء الشكل الثاني والثالث إلى الشكل الاول مفسراً في موضعه . والوجه الثاني في تصحيح المقدمات التي يريد طلاب بطلان الحقائق تقديمها ليجعلوها اصولاً لينتجوا منها مايشهد للصحيح من الاقوال . » (٢٢)

(د) تصدت ثقافة ابن حزم المنطقية بمعالجة طبيعة تراكيب منطقية مختلفة، ابتداء بالشكل المنطقي . ونحن نؤيد ابن حزم في تحديده للاشكال الثلاثة ونخالفه في حصر اشكال البرهان في هذه الاشكال . وهو معذور في هذا الحصر لان المصادر المعرفية التي اعتمدها قد قطعت بشكل جازم على ان الاشكال المنطقية هي ثلاثة فقط (٢٣) . ويتابع الثقافة المنطقية الارسطية في تحديد اشكال المنطق الثلاثة . فهو يعتمد على تحديد الشكل المنطقي على الحد الاوسط (او الحد المشترك) : « ان اشكال البرهان لاتكون الا الثلاثة نعني باشكاله صور القرائن التي يكون منها البرهان لانه لابد من ان يكون الحد المشترك محمولا في المقدمة الواحدة وموضوعاً في الثانية . او يكون محمولاً في كل واحدة منهما اويكون موضوعاً فيهما ، ولا سبيل في رتبة العقل إلى قسمة رابعة بوجه من الوجوه البتة . » (٢٤) .

ويقدم درساً تعليمياً يفيد فيه المتعلم من جهة التمييز بين المقدمة الكبرى والمقدمة الصغرى ، ويبين له بهذا الاتجاه بان المقدمة الكبرى هي التي يوجد فيها الحد الاكبر ، ويعرض امثلة يكشف فيها الفرق بين المقدمة الكبرى والمقدمة

الصغرى ؟ « كل انسان حي ، وكل حي جوهر : فالتي فيها ذكر الجوهر اعم من اللفظة التي في المقدمة الاخرى وذلك ان الجوهر اعم من الحي ومن الانسان والاخرى يسمونها الصغرى .» (٢٥)

ويخبر المتعلم إلى ان الحد الاوسط او بلغته الحد المشترك ، وهو الحد الذي يتكرر في المقدمتين . لايذكر في النتيجة اصلا ، والحقيقة ان هذا الحد اذا ذكر فيها . فانها تكون احدى المقدمتين ،ثم يوضح امر النتيجة فيشير إلى ان مكوناتها تتألف من لفظتين اوحدين : لفظة « تنفرد بها المقدمة الواحدة ، واللفظة الاخرى التي تنفرد بها المقدمة الثانية .» (٢٦)

ويناقش قضية في غاية الاهمية وهي تلازم النتيجة للمقدمات في الايجاب والنفي والكلية والجزئية والاهمال والتخصيص والضرورة والامكان . وان ذلك التلازم بين النتيجة والمقدمات يعود إلى «انه لايخرج في النتيجة الا أقل مافي المقدمتين وابعده من اليقين والقطع ، لان النتيجة من طبعها يجري الصدق فيها ، فلذلك لايخرج فيها الا الاقل الذي لاشك فيه ». (٢٧)

ويقدم لنا امثلة على هذا التلازم بين النتيجة والمقدمات :

اولا — ان كانت احدى المقدمتين مهملة والاخرى ذات سور ، فالنتيجة تكون مهملة .

ثانياً — ان كانت احدى المقدمتين جزئية خرجت النتيجة جزئية .

ثالثاً — ان كانت احدى المقدمتين مخصوصة خرجت النتيجة مخصوصة .

رابعاً — ان كانت احدى المقدمتين نافيه خرجت النتيجه نافيه .

خامساً — ان كانت احدى المقدمتين جزئيه اومخصوصه والاخرى نافية خرجت جزئية نافية اومخصوصة نافية .

سادساً — ان كانت احدى المقدمتين ضرورية والثانية ممكنة ، فانه لاتخرج في النتيجة الا الممكنة .

سابعاً — اذا استوت المقدمتان ، فالنتيجة ضرورية ، وان كانتا ممكنتين فالنتيجة ممكنة ، وان كانتا مهملتين فالنتيجة مهملة ، الا انهما ان كانتا كليتين فالنتيجة كلية وربما كانت جزئية (٢٨) .

(هـ) تعلن ثقافة ابن حزم المنطقية للقاريء إلى ان لكل شكل من اشكال البرهان الثلاثة ضروباً ، او كما يسميها ابن حزم انحاء : « فللشكل الأول اربعة انحاء والثاني اربعة انحاء وللشكل الثالث ستة انحاء ، وانما نعني بذلك الانحاء الصادقة في الانتاج ابداً » (٢٩) .

الاشكال المنطقية وضروبها :

قدمت ثقافة ابن حزم المنطقية مجموعة دروس تعليمية عرضت من خلالها للمتعلم طبيعة كل شكل من الأشكال المنطقية الثلاثة . ونحاول ان نقف هنا، وذلك من اجل تحديد هذه الاشكال من خلال نصوص ابن حزم المنطقية :

اولاً — الشكل الاول :

ان الناظر في نصوص ابن حزم ، يخرج بنتيجة واحدة، وهي ان ثقافته المنطقية تسير بهدي منطق ارسطو . ولعل واحدة من المسائل التي تؤكد تلك المتابعة هو تكرر سؤال ارسطو عينه لدى ابن حزم ، وهو السؤال ذاته الذي قدم له اجابة في مؤلفاته : لماذا سمي هذا الشكل بالاول « واعلم انه انما سمي الشكل الاول اولا لان الشكلين الآخرين يرجعان عند الحقيقة اليه » (٣٠)

ويتابع منطق ارسطو في مناقشة قضية رد الاشكال المنطقية إلى الشكل الاول فيشير إلى ان ذلك متعلق بطبيعة مقدمات هذا الشكل، وفي درسه التعليمي ينبه المتعلم إلى تلك الحقيقة ؛ « فاعلم ان الشكل الاول كبراه ابداً كلية اما موجبة واما نافية ، وصغراه ابداً موجبة اما جزئية واما كلية . واعلم ايضاً ان الشكل الثاني والثالث راجعان إلى الشكل الاول ابداً » (٣١) .

ويلفت انظار المتعلم إلى الدور الذي يلعبه الحد الأوسط (الحد المشترك) في تحديد طبيعة الشكل وضروبه (الانحاء)، وهذا يتبين من خلال المكان الذي يحتله الحد الاوسط في تركيب مقدمات الشكل المنطقي . ان مكانة الحد الأوسط هي التي تحدد هذا الشكل ، ان كان الاول او الثاني او الثالث. ويبدو لنا ان بعض الارتباك قد اصاب عبارة ابن حزم في تحديد الشكل الأول ، ولنعرض اولا عبارته ثم بعد ذلك نناقش الفكرة المنطقية التي قصد توصيلها الينا ؛ «الحد المشترك فيه موضوع في احدى المقدمتين محمول في الاخرى اي ان اللفظة المذكورة في كلتا المقدمتين هي في احداهما مخبر عنه وموصوف ، وهي في الاخرى خبر وصفه، مثال ذلك الشكل الأول : الحد المشترك فيه مخبر عنه في احدى المقدمتين وخبر في الاخرى » (٣٢) .

يظهر من عبارة ابن حزم انه اراد تحديد طبيعة الأشكال المنطقية وفقاً لموقع الحد المشترك في مقدمات هذه الاشكال . ولعل كلامه يكون مقبولا اذا وقفنا عند الجزء الأخير من عبارته التي خص بها الشكل الاول . والحقيقة ان الارتباك يكون واضحاً في الجزء الأول من العبارة . وكان من المفروض ان يعيين موقع الحد المشترك كموضوع (مخبر عنه) في المقدمة الكبرى ، ومحمول (خبر) في المقدمة الصغرى (٣٣) . ودون هذا التفصيل يظل الارتباك قائماً والالتباس ملازماً العبارة . ولعل المثال الذي قدمته ثقافته ابن حزم عن الشكل الأول يتفق مع رأينا التفصيلي لهذه العبارة ، فقد وضع الحد المشترك كموضوع (مخبر عنه) في المقدمة الكبرى ، ومحمول (خبر) في المقدمة الصغرى .

لقد عرضت ثقافة ابن حزم المنطقية امثلة توضيحية لضروب (انحاء) الشكل الاول وهي :

(آ) الضرب (النحو) الأول :

كان من المفروض ان يشير ابن حزم هنا إلى ان المقدمتين في هذا الضرب ، يتوجب ان تكونا كليتين وموجبتين.وان يؤديان إلى انتاج نتيجة كلية موجبة(٣٤)

ان ابن حزم ابتعد هنا عن دائرة التنظير، وحصر بحثه في مجال التطبيق، ولعل الشاهد على ذلك المثال الذي قدمه ابن حزم عن هذا الضرب دال دلالة واضحة على التنظير؛ «كل انسان حي وكل حي جوهر، النتيجة: كل انسان جوهر.» (٣٥)

آ- الضرب (النحو) الثاني :

ان ابن حزم مطالب بتحديد هذا الضرب . الا أن هذه المطالبة تدخل في باب الاستحالة . وعلى هذا الاساس نقوم هنا مقام ابن حزم في تحديد هذا الضرب : وهي ان تكون احدى مقدماته كلية موجبة والثانية كلية سالبة ، وبذلك تكون النتيجة كلية سالبة (٣٦) والمثال الذي يقدمه ابن حزم عن هذا الضرب هو « كل انسان حي ولا واحد حي حجر : لاواحد انسان حجر ، وان شئت لا واحد من الناس حجر » (٣٧) .

ب- الضرب (النحو) الثالث :

ان هذا الضرب يتحدد من خلال كون احدى المقدمتين كلية موجبة والثانية جزئية موجبة ، والنتيجة تكون جزئية موجبة (٣٨) . والمثال الدال عند ابن حزم هو«بعض الناس حي، وكل حي جوهر، النتيجة: بعض الناس جوهر» (٣٩).

جـ- الضرب (النحو) الرابع :

يتعين هذا الضرب من خلال كون احدى المقدمتين كلية سالبة والاخرى جزئية موجبة . والنتيجة المشتقة هي جزئية سالبة (٤٠). والمثال الدال لدى ابن حزم على هذا الضرب : « بعض الناس حي ولا واحد من الاحياء حجر ، النتيجة بعض الناس ليس حجراً » (٤١) .

ثانياً- الشكل الثاني :

يحدد ابن حزم طبيعة هذا الشكل بصورة واضحة ، الا أن هذا التحديد جاء تحديداً عاماً ، والمطلوب منه وضع تحديد تفصيلي لمجمل ضروب هذا الفصل. ان هذا الأمر لم يتحقق عند ابن حزم،

واكتفى بالتنظير العام لهذا الشكل فقط ؛ « الحد المشترك فيه محمول في كلتا المقدمتين اي انه خبر فيهما معاً » (٤٢) .

وتقدم ثقافة ابن حزم المنطقية امثلة توضيحية لضروب الشكل الثاني وهي:

(آ) الضرب (النحو) الأول :

يكتفي ابن حزم بضرب المثال الدال دون ان يقدم ايضاحاً نظرياً يكشف فيه طبيعة هذا الضرب ، ونحن واجدون في الارث المنطقي لارسطو المصدر المعرفي الذي زود ابن حزم بهذه التحليلات المنطقية ، واجدون تحديداً دقيقاً لهذا الضرب : وهو ان احدى مقدماته كلية موجبة والاخرى كلية سالبة ، والنتيجة المشتقة تكون كلية سالبة (٤٣) . وان المثال الدال الذي يقدمه ابن حزم ، هو «كل انسان حي ، ولا واحد من الحجارة حي ، النتيجة : فلا واحد من الناس حجر » (٤٤) .

ويلفت انتباه المتعلم حول هذا الضرب ، فيبين له مدى التشابه بينه وبين الضرب الثاني من الشكل الأول ، الا انه يخبر المتعلم في الوقت نفسه إلى الاختلاف بين الأثنين ؛ فالمحمول وهو الخبر يكون « في المقدمة الكبرى من هذا النحو الأول من الشكل الثاني » (٤٥) .

(ب) الضرب (النحو) الثاني :

يقدم ابن حزم كعادته في ثقافته المنطقية المنقولة الينا مثالا توضيحياً دالا على هذا الضرب . الا أننا واجدون لديه عزوفاً عن الكشف النظري لطبيعة هذا الضرب، غير ان مراجعة الارث المنطقي لارسطو تبين لنا ان احدى مقدمات هذا الضرب كلية سالبة والاخرى كلية موجبة . والنتيجة المشتقة هي كلية سالبة (٤٦). والمثال الدال الذي يعرضه هو « لا واحد من الحجارة حي وكل انسان حي ، النتيجة : لاواحد من الحجارة انسان » (٤٧) .

(ج) الضرب (النحو) الثالث :

ان الناظر في كتابات ابن حزم المنطقية لايقف على تحديد نظري لهذا الضرب ، والعودة إلى ارسطو نجد هذا الضرب يتألف من مقدمتين ؛ واحدة جزئية موجبة والاخرى كلية سالبة،والنتيجة المشتقة جزئية سالبة(٤٨). والمثال المعبر الذي يعرضه ابن حزم على هذا الضرب ؛ « بعض الناس حي ولا واحد من الحجارة حي ، النتيجة : بعض الناس لاحجر ». (٤٩)

(د) الضرب (النحو) الرابع :

يقدم تراث ارسطو المنطقي توضيحاً لهذا الضرب . فيخبرنا انه يتألف من مقدمتين الأولى جزئية سالبة والثانية كلية موجبة ، فتكون النتيجة المشتقة جزئية سالبة (٥٠) . وابن حزم يكتفي بتقديم مثال دال على هذا الضرب ؛ « بعض الحجارة ليس حياً ، وكل انسان حي ، النتيجة : فبعض الحجارة ليس انسان ». (٥١)

ثالثاً ــ الشكل الثالث :

لقد اوضح ابن حزم طبيعة هذا الشكل اعتماداً على المنقول اليه من الارث المنطقي الارسطي ، فذهب إلى ان الحد الاوسط (الحد المشترك) يكون فيه « موضوع في كلتا المقدمتين اي مخبر عنه ونتائجه كلها جزئيات » (٥٢) .

أن المطلع على ثقافة ابن حزم المنطقية يخرج بنتيجة واحدة تخص هذا الشكل ؛ وهي انها لاتقدم تحليلا تفصيلا حول طبيعة هذا الشكل ،وانما اكتفت بوضع الامثلة التوضيحية الدالة . ونحاول هنا تعيين ضروب هذا الشكل اعتماداً على الارث المنطقي الارسطي، ومن ثم ايراد الأمثلة التي وضعها ابن حزم اينما احتاجها البحث :

آ – الضرب (النحو) الاول :

يعين ارث ارسطو المنطقي طبيعة هذا الضرب ، بانها تتألف من مقدمتين كليتين موجبتين ، والنتيجة المشتقة تكون جزئية موجبة (٥٣) . والمثال المعبر لدى ابن حزم هو «كل انسان حي ، وكل انسان جوهر ، النتيجة ؛ فبعض الاحياء جوهر ». (٥٤)

ب – الضرب (النحو) الثاني :

يكتفي ابن حزم في صياغة المثال الدال على هذا الضرب . ونلوذ لتحديد طبيعته إلى دائرة منطق ارسطو ؛ فهو ضرب يتألف من مقدمتين : واحدة كلية موجبة والثانية كلية سالبة.والنتيجة المشتقة منهما تكون جزئية سالبة(٥٥) اما مثال ابن حزم على الضرب فهو « كل انسان حي ، ولا واحد من الناس حجر ، النتيجة : فبعض الاحياء لاحجر ». (٥٦)

جـ – الضرب (النحو) الثالث :

يحدد منطق ارسطو هذا الضرب بأنه يتألف من مقدمتين ، واحدة جزئية موجبة والاخرى كلية موجبة ، والنتيجة المشتقة منهما جزئية موجبة (٥٧). ومثال ابن حزم المنقول في كتاباته المنطقية الدال على هذا الضرب ؛ « بعض الاحياء ناس ، وكل الأحياء جوهر ، النتيجة المشتقة : بعض الناس جوهر » (٥٨) .

د – الضرب (النحو) الرابع :

يتألف هذا الضرب من مقدمتين ؛ الأولى كلية موجبة والثانية جزئية موجبة ، فتكون النتيجة المشتقة جزئية موجبة (٥٩). وعرضت ثقافة ابن حزم المنطقية مثالا معبراً ؛ « كل انسان حي ، وبعض الناس جوهر ، النتيجة: بعض الحي جوهر ». (٦٠)

هـ – الضرب (النحو) الخامس :

يتعين هذا الضرب في انه يتألف من مقدمتين ؛ الأولى كلية موجبة

والثانية جزئية سالبة ، ويترتب على ذلك ان تكون النتيجة جزئية سالبة (٦١) . والمثال الدال الذي يقدمه فكر ابن حزم المنطقي ؛ «كل انسان حي ، وبعض الناس لاحجر ، النتيجة : فبعض الحي ليس حجراً ». (٦٢)

– الضرب (النحو) السادس :

يتألف هذا الضرب من مقدمتين ، الأولى جزئية موجبة والثانية كلية سالبة ، والنتيجة التي تنهض عليهما هي جزئية سالبة (٦٣). وتمثيل ابن حزم على هذا الضرب هو ؛ «بعض الحي انسان ، ولا واحد من الاحياء حجر ، النتيجة : بعض الحي لاحجر ». (٦٤)

البراهين المنطقية على ضروب الشكل الثاني او الثالث :

ان ثقافة ابن حزم المنطقية تقدم مجموعة براهين لرد ضروب الشكل الثاني والثالث إلى ضروب الشكل الأول . وللقاريء نقول ان هذه البراهين عالجتها كتابات ارسطو المنطقية . وابن حزم هنا يتابع هذه الكتابات في عرضه للبراهين

اولا – رد ضروب الشكل الثاني :

ان منطق ارسطو وكذلك ثقافة ابن حزم المنطقية اعتمدت على قوانين العكس في رد الضرب الاول من الشكل الثاني إلى الضرب الثاني من الشكل الأول (٦٥). لقد تم ذلك عن طريق عكس المقدمة الكلية السالبة ؛ « فنقول : ان كان لا واحد من الحجارة حي ولا واحد من الناس حجر ، وقد قلنا كل انسان حي فنضيف اللفظ الذي حصل لنا في العكس إلى هذه التي لم تعكس فنقول: كل انسان حي ، ولا واحد من الاحياء حجر ، وهذا هو النحو الثاني من الشكل الأول بعينه ، خرج في العكس المخبر عنه خبراً والخبر مخبراً عنه ». (٦٦)

وتعيد ثقافة ابن حزم المنطقية قراءة منطق ارسطو وتلتقط منه فكرة رد الضرب الثاني من الشكل الثاني إلى الضرب الاول من الشكل الثاني . ومن ثم رده

إلى الضرب الثاني من الشكل الاول كما حدث في البرهان السابق (٦٧) . ان هذا تحقق « بعكستين عكسة للمقدمة الثانية وعكسة اخرى للنتيجة التي ذكرنا ، فنقول ان كان لا واحد من الحجارة حي ، فلا واحد من الاحياء حجر . وقد قلنا ان كل انسان حي فنقول لا واحد من الاحياء حجر وكل انسان حي فلا واحد من الحجارة انسان . ثم نعكس هذه النتيجة فنقول : اذا كان لاواحد من الحجارة انسان فلا واحد من الناس حجر، وهذه هي نتيجة الشكل الثاني من النحو الأول ». (٦٨)

وتقوم برد الضرب الثالث من الشكل الثاني إلى الضرب الرابع من الشكل الأول (٦٩). ان هذا تحقق عن طريق عكس المقدمة السالبة « فنقول : اذا كان لاواحد من الحجارة حي فلا واحد من الاحياء حجر ، ونضيف إلى ذلك المقدمة التي لم تعكس فنقول : بعض الناس حي ولا واحد من الاحياء حجر وهذا هو النحو الرابع من الشكل الأول بعينه ». (٧٠)

اما الضرب الرابع من الشكل الثاني فقد تم رده إلى الشكل الرابع من الشكل الأول (٧١) . وذلك بعكس النتيجة « فنقول اذا كان بعض الحجار ليس انساناً فبعض الناس ليس حجراً وهذا هو نتيجة النحو الرابع من الشكل الاول بعينها ». (٧٢)

ثانياً – رد ضروب الشكل الثالث :

تتابع ثقافة ابن حزم المنطقية دائرة فهم ارسطو المنطقي ، فهي تذكر قوانين ارسطو المنطقية في العكس لانجاز عملية الرد .

لقد تحقق لدى ارسطو ومن ثم عند ابن حزم رد الضرب الاول من الشكل الثالث إلى الضرب الثالث من الشكل الاول (٧٣) وثقافة ابن حزم تخبرنا ان ذلك تم عن طريق عكس المقدمة الصغرى « فنقول : اذا كان كل انسان حياً فبعض الأحياء انسان ، وكل

انسان جوهر فبعض الاحياء جوهر ، وهذه رتبة الثالث من الشكل الأول»(٧٤) .

اما الضرب الثاني من الشكل الثالث فقد قام منطق ارسطو برده إلى الضرب الرابع من الشكل الاول (٧٥). وثقافة ابن حزم تابعت اثره فأشارت إلى انه يتم بعكس المقدمة الصغرى « نقول : ان كان كل انسان حياً ، فبعض الاحياء انسان ، ولا احد انسان حجر ، فبعض الاحياء ليس حجراً ، وهذه رتبة النحو الرابع من الشكل الأول بعينها » (٧٦) .

وانجزت ثقافة ابن حزم المنطقية رد الضرب الثالث من الشكل الثالث إلى الضرب الثالث من الشكل الأول (٧٧) . والمثال الذي قدمته ينهض على عكس المقدمة الجزئية ؛ « نقول : ان كان بعض الاحياء ناساً فبعض الناس حي ، ثم نضيف ذلك إلى المقدمة الكلية فنقول : بعض الناس حي ، وكل حي جوهر ، وهذا هو النحو الثالث من الشكل الأول بعينه » (٧٨) .

وقامت برد الضرب الرابع من الشكل الثالث إلى الضرب الثالث من الشكل الأول (٧٩). وثقافة ابن حزم قدمت مثالا دالا على عملية الرد لهذا الضرب . ان ذلك يكون بعكس المقدمة الجزئية ؛ « نقول : ان كان بعض الناس جوهراً فبعض الجوهر ناس ، ثم نضيف ذلك إلى المقدمة الكلية فنقول : بعض الجوهر ناس ، وكل الناس حي ، النتيجة : بعض الجوهر حي ، وهذه رتبة النحو الثالث من الشكل الأول بعينها » (٨٠) .

اما الضرب الخامس من الشكل الثالث فقد اشارت ثقافة ابن حزم المنطقية إلى ان عملية الرد لاتتحقق في هذا الضرب (٨١). اذ « لاعكس في هذا ، لانك لوعكست الكلية لانعكست جزئية ، وجمعنا اليها جزئية اخرى . وجزئيتان لاتنتج ، والجزئية النافية لاتنعكس » (٨٢) .

وعملية رد الضرب السادس من الشكل الثالث تمت إلى الضرب الرابع من الشكل الأول (٨٣). وحققت ثقافة ابن حزم ذلك « بعكسة واحدة ،

نقول : ان كان بعض الحي انساناً فبعض الناس حي ، ثم نضيف ذلك إلى الكلية السالبة فنقول بعض الناس حي ولا واحد من الاحياء حجر ، وهذا هو النحو الرابع من الشكل الأول » (٨٤)

انواع القضايا الشرطية :

عالجت ثقافة ابن حزم المنطقية نوعاً آخراً من القضايا ، وهي القضايا الشرطية ، وتابعت في معالجاتها منطق ارسطو (٨٥). لقد قسمت هذه القضايا إلى قسمين :

الاول ـ القضايا الشرطية المعلقة :

يحدد فكر ابن حزم المنطقي هذا النوع من القضايا ؛ بانه يكون معلقاً بشيء آخر ، ويطلق على القضية من هذا النوع اصطلاح المعلقة وكذلك يسميها المتصلة . وقد اشار إلى ذلك بقوله : وهي التي « علق الحكم فيها بحكم آخر تصح بصحته او تبطل ببطلانه . مثال ذلك : ان كان . من زنى وهو محصن بالغ عاقل لكنه ثيب فانه يجلد ويرجم ؛ فهذه قضية شرطية مركبة من حكمين احدهما صفة الزاني والثاني صفة ومايصنع به ان زنى وهو الجلد والرجم » (٨٦) .

ويرى ابن حزم ان المقدمتين في تركيب مثل هذا النوع من القياس (الشرطي) اما ان تكونا سالبتين ، او قد تكونا موجبتين ، او قد تكون واحدة موجبة والاخرى سالبة . ويعرض امثلة دالة على ذلك :

ـ المقدمتان سالبتان :

ان لم تغرب الشمس لم يأت الليل .

ـ المقدمتان موجبتان

ان كان من زنى وهو محصن فانه يجلد .

ـ المقدمتان واحدة موجبة والاخرى سالبة

الماء راسب بالطبع مالم يفسد او يستحيل .

الثاني ـ القضايا الشرطية المنقسمة :

يعين فكر ابن حزم المنطقي هذا النوع من القضايا ، بانه يكون بتقسيم الشيء المراد معرفة صحة حكمه « على جميع اقسامه ولاتترك من جميع اقسامه الذي يعطيه اياها قسماً اصلا ، ولا تكون تلك الاقسام الا متغايرة او متباينة مختلفة كل واحد منها مخالف لسائرها . وجائز ان تكون الاقسام اثنين فصاعداً ولكن لابد من الأختلاف المذكور » (٨٧) .

وتعرض ثقافة ابن حزم المنطقية امثلة على ذلك :

ـ القضية الشرطية المنقسمة إلى قسمين

العالم اما محدث واما ازلي .

ـ القضية الشرطية المنقسمة اقساماً اكثر من اثنين :

هذا الشيء اما واجب واما مباح واما مباح متساوٍ واما مباح مستحب واما مباح مكروه واما حرام .

ويعلق ابن حزم على هذا النوع من الشرطية المنقسمة . فيذهب الى ان «هذه الاقسام كما ترى تامة المعاني ، اي كل قسم منها مخالف لسائرها وقسمته تامة مستوفاة .(٨٨)»

درس تعليمي في انواع البراهين :

تقدم ثقافة ابن حزم المنطقية درساً تعليمياً يفيد القاريء والمتعلم ، فهو يخبره بأنواع البراهين التي تستخدم في الاتجاهات المنطقية . ولعل بعض هذه الانواع التي ذكرها درس ابن حزم التعليمي ، كانت مستخدمة من قبل بعض من يسميهم بالمشاغبين ، فهو ينبه المتعلم ويلفت نظره الى الخطأ الذي حدث أثناء صياغة مقدمات مثل هذه الانواع من البراهين .

ويعرض في درسه مثالاً دالاً على البرهان الصحيح ، فيشير الى ان صحة البرهان متعلقة بصحة مقدماته وسلامتها ؛ «فمنها ماهو تقديم صحيح فينتج

انتاجاً صحيحاً راجعاً الى الشكل الاول ، كقولك : النرجس اشد صفرة من التفاح والتفاح اشد صفرة من الاترج . النتيجة : فالنرحس اشد صفرة من الاترج . فالحد الاوسط وهو اللفظة المشتركة في كلتا المقدمتين .(٨٩)»

ويدعو المتعلم الى ان يتحفظ من الأخذ ببعض البراهين وذلك لئلا يقع في الخطأ. ولم يكتف بهذه الاشارة بل قدم له درساً تطبيقياً بين فيه انواعاً من البراهين ، فاشار الى انه من «فعل الناشيء المكني بأبي العباس اذ قال : اذا كانت عشرة في عشرة مائة فالخمسة في الخمسة خمسون ، وذلك لأن الخمسين نصف المائة والخمسة نصف العشرة ونسبة العشرة من المائة كنسبة الخمسة من الخمسين ونسبة الخمسة من العشرة كنسبة الخمسين من المائة وانما وقع هذا الايهام الساقط لان المتكلم أتى بلفظ غير واضح»

وينصح القاريء ؛ فيبين له ان استخدام الجمل المختلفة في البرهان (المقصود المقدمات) . انما يؤدي إلى وقوع الخطأ : « معنى ذلك ان تكون الصفة التي تصف بها المخبر عنه في هذا النوع من البرهان مختلفة فيتولد عليك من ذلك غلط مثل ان تقول : الورد اطيب رائحة من الخزامي والخزامي اضعف رائحة من المسك فهذا تركيب فاسد لأنّ حق هذه القرائن أن تكون الصفة من نوع واحد» (٩٠) .

ويستعرض ابن حزم في درسه التعليمي انواعاً مختلفة من البراهين ، ونحاول الوقوف عند طبيعة كل منها :

اولا ــ انواع من البراهين تختلف مقدماتها في الظاهر ، الا أن الغرض من نفيها وايجابها واحد ، ان هذا النوع تكون مقدمته الأولى تتألف من موضوع له اكثر من محمول واحد ؛ « كقولك ، بعض الموجودات شيء لم يزل ، ولاموجود الا الخالق والجوهر والعرض . والذي لم يزل ليس هو الجوهر ولا العرض . النتيجة: فهو الخالق عز وجل ». (٩١)

ثانياً ـ انواع من البراهين تكثر مقدماتها ، وتوجب كل مقدمة منها المقدمة التي بعدها ، ويقدم مثالا دالاً يوضح فيه طبيعة هذا النوع من البراهين ، فيقول ؛ « اذا أفرط الأكل وجبت التخمة ، واذا وجبت التخمة ضعفت المعدة ، واذا ضعفت المعدة وجب سوء الهضم ، واذا وجب سوء الهضم وجب المرض . النتيجة : فوجود افراط الأكل يوجب افراط المرض . وهذا برهان صحيح لان فساد الهضم لايوجد الا ومعه مرض وفساد المعدة لايوجد الا وسوء الهضم معه والتخمة لاتوجد الا وفساد المعدة معها » . (٩٢)

ثالثاً ـ برهان شرطي اللفظ قاطع المعنى :

يعرض ابن حزم في درسه التعليمي نوعا آخر من البراهين ، ان مايميز هذه البراهين هي ان تكون الفاظه مشروطة ومعانيه قاطعة ، وكعادته يعرض ابن حزم مثالا دالاً ؛ « قلت : التحريم حكم كل مسكر ، وبعض المسكرات نبيذ ، التين اذا غلي ، فالتحريم حكم نبيذ التين اذا غلي » . (٩٣)

رابعاً ـ البرهان غير المباشر

لقد اشار ارسطو إلى هذا النوع من البرهان باصطلاحاته الخاصة ، فذهب إلى ان هذا البرهان « يؤخذ من نتيجة كذب بأن يصدق نفيها»(٩٤) ان هذا البرهان فصلت فيه ثقافة ارسطو المنطقية(٩٥) فهو ينطلق من افتراض ان احدى المقدمتين كاذبة ؛ فيؤدي القياس إلى نتيجة كاذبة. وأن نفي هذه النتيجة سيؤدي إلى قلب الأفتراض الكاذب إلى عكسه الصحيح .

وهذا يتطلب من البرهان العودة إلى مقدماته فيقوم بفحصها؛ فيصحح المقدمة الكاذبة ، وبذلك يؤدي إلى نتيجة صادقة ، ويقدم ابن حزم مثالا على هذه العودة والتصحيح ؛ « مثال ذلك : انسان

خالفك فقال : العالم ازلي ، فقلت له أنا أسامحك في نقد هذه المقدمة فأقول : العالم أزلي وأضيف اليه صحيحة اخرى وهي الأزلي ليس مؤلفاً فالنتيجة : العالم ليس مؤلفاً ، وهذا كذب ظاهر واذا كان هذا كذباً فنقيضه حق ، وهو العالم مؤلف واذا كان هذا حقاً وقد قدمنا ان الأزلي ليس مؤلفاً فقد صح أن العالم ليس أزلياً اذ هو مؤلف وظهر كذب مقدمته » . (٩٦)

خامساً ـ نوع من البرهان مركب من نتائج كثيرة مأخوذة من مقدمات شتى : تتعرض ثقافة ابن حزم المنطقية بالتفصيل في نوع أخر من البراهين ؛ وتشير إلى ان بناء هذا النوع يتم بالقيام بسلسلة استدلالات تبدأ بمقدمتين ثم نتيجة مشتقة منهما ، وأخذ هذه النتيجة مقدمة في برهان جديد مع مقدمة اخرى واشتقاق نتيجة اخرى ، ومن ثم اخذ نتيجة البرهان الثاني لتشكيل استدلال لبرهان ثالث ووضعها مقدمة واضافة مقدمة اخرى ومن ثم اشتقاق نتيجة وهكذا ؛ «مثال ذلك ان نقول : كل معدود فذو طرفين وكل ذي طرفين فمتناه فكل معدود متناه ثم نأخذ نتيجة هذا البرهان الاول فنقول : كل معدود متناه وكل متناه فذو اجزاء فالنتيجة : كل معدود فذو اجزاء ثم نأخذ نتيجة هذا البرهان الثاني فنقول : كل معدود فذو أجزاء وكل ذي اجزاء مؤلف ، النتيجة : فكل معدود مؤلف وكل مؤلف فمقارن للتأليف ، النتيجة : كل معدود مقارن للتأليف : ثم نأخذ نتيجة هذا البرهان الرابع فنقول : كل معدود مقارن للتأليف وكل مقارن للتأليف فلم يسبق التأليف ، النتيجة فكل معدود لم يسبق التأليف : ثم نأخذ نتيجة هذا البرهان الخامس فنقول : كل معدود لم يسبق التأليف ثم نأخذ نتيجة هذا البرهان السادس فنقول : العالم لم يسبق المحدث وما لم يسبق المحدث فمحدث مثله : النتيجة فالعالم محدث» (٩٧) .

ان البراهين السابقة شكلت نسقاً منطقياً يعرف بالنسق البرهاني ، الا ان ذاكرة ابن حزم المنطقية قدمت توضيحاً لنسق أخر من الانساق المنطقية وهو النسق الاستقرائي ، وان هذا النسق قد سبق وان عالجته مؤلفات ارسطو .

قدمت ذاكرة ابن حزم نصاً معبراً ودالاً على معنى الاستقراء : «ان معنى هذا اللفظ هو ان تتبع بفكرك اشياء موجودات يجمعها نوع واحد وجنس واحد ويحكم فيها بحكم واحد فتجد في كل شخص من اشخاص ذلك النوع او في كل نوع من انواع ذلك الجنس صفة قد لازمت كل شخص مما تحت النوع او في كل نوع تحت الجنس او في كل واحد من المحكوم فيهم ، الا انه ليس وجود تلك الصفة مما يقتضي العقل وجودها في كل ما وجدت فيه ، ولا تقتضيه طبيعة ذلك الموصوف فيكون حكمه لو اقتضته طبيعة ان تكون تلك الصفة فيه ولابد ، بل قد يتوهم وجود شيء من ذلك النوع خالياً من تلك الصفة . وكذلك ايضاً لم يأت لفظ في الحكم بأنه ملازم لكل شيء مما فيه تلك الصفة فيقطع قوم من اجل ما ذكرنا على ان كل اشخاص ذلك النوع ، وان غابت عنهم ، ففيها تلك الصفة وان كل ما فيه تلك الصفة من الاشياء فمحكوماً فيه بذلك الحكم» (٩٨) .

ذاكرة ابن حزم المنطقية ومؤلفات اخرى لارسطو :

تأثرت كتابات ابن حزم المنطقية بمجموعة اخرى من تأليفات ارسطو المنطقية . وهذه التأليفات هي :

اولا — كتاب السفسطة

ثانياً — كتاب الجدل

ثالثاً — كتاب البلاغة (الخطابة)

رابعاً — كتاب الشعر (٩٩)

عرفت ثقافة ابن حزم المنطقية كتاب السفسطة ، وهو من الكتب المنطقية التي عالج فيها ارسطو النسق السفسطائي . الا ان الامر مختلف عند ابن حزم ، فهو لم يشر إلى هذا الكتاب وعالج الموضوع في محور مضاف إلى جملة محاور اخرى درسها في كتاب البرهان (١٠٠) .

ويقدم ابن حزم وصفاً أولياً للنسق السفسطائي ، فيقول ؛ «سمت الاوائل ما أخذ من مقدمات فاسدة (سفسطة) » (١٠١) ، ويفصل اكثر في هذا النسق فيبين «ان المشغب الناصر للباطل أعظم سلاحه التلبيس وذلك يكون اما بايجاب ما لا يجب ، واما باسقاط قسم من الاقسام او اكثر من قسم واما زيادة قسم فاسد، واما ان يتعلق بلفظ مشترك متفق على صحته يعطي اشياء كثيرة مختلفة الاحكام والصفات ومتفقة أيضاً في اشياء، فيريد أن يخص ما اتفقت فيه بعض ما يعطي الاسم دون جميعها،ويريد ان يعم جميع ما يقع عليه ذلك الاسم مما يخص بعض ما يقع عليه ذلك الاسم او يأتي به وهو ابتداء»(١٠٢)

تكلمت ثقافة ابن حزم المنطقية عن نسق آخر من الانساق التي عالجت مؤلفات ارسطو . وكما فعلت مع النسق السفسطائي فعلت كذلك مع النسق الجدلي (١٠٣) . وقدمت توضيحاً لهذا النسق ؛ « من حكم الجدال ان لايكون الاثنان طالبي حقيقة ومريدي بيان اما ان يكون احدهما على يقين من امره ببرهان قاطع لا بايهام نفسه ولا بأمر اقنعها به ويكون الآخر متوهماً انه على حق مثبتاً لنفسه ما لم يحصل له وكالعامه في الظلمة خادعاً لنفسه مغالطاً لعقله او مغروراً كالحالم لايدري . انه نائم حتى ينتبه» (١٠٤) .

وفي نص تعليمي يبين موقفه بشكل ادق ، ويحمل في الوقت نفسه مشروع تنبيه للقارىء ؛ «واياك والالتفات إلى من يتبجح بقدرته في الجدل فيبلغ به الجهل إلى ان يقول : اني قادر على ان اجعل الحق باطلاً والباطل حقاً فلا تصدق مثل هؤلاء الكذابين فانهم سفلة أرذال اهل كذب وشر ومخرقة»(١٠٥).

ويلحظ قارىء فكر ابن حزم المنطقي ، انه يذكر كتاب البلاغة ولعل هذا الكتاب يقابل عند ارسطو كتاب الخطابة (١٠٦) . وجاء حديث ابن حزم عنه مكثفاً جداً ، بحيث لا يخدم الدارس ويفيده في البحث عن الاضافة هذا أمر . ولا تكلم عن النسق الخطابي مثلما بحثه ارسطو ، وقدم للقارىء سمات نسق آخر يحمل مواصفات تختلف عن مواصفات النسق البرهاني. وان اشارته إلى ارسطو ، بانه اجرى بحثاً لهذا المبحث جاءت تلميحاً وبشكل سريع ؛ «قد تكلم ارسطاطاليس في هذا الباب وتكلم الناس فيه كثيراً» (١٠٧) .

انِ ارسطو تكلم عن النسق الشعري ، ولكنه لم يدرج كتاب الشعر ضمن المؤلفات المنطقية . ولعل ضم هذا الكتاب هو من عمل المناطقة العرب (١٠٨). وابن حزم يتابع المناطقة العرب فيتكلم عن هذا الكتاب، الا انِ من الملاحظ ان كلامه جاء مختلفاً عن كلامهم ، فهو لم يفصل في النسق الشعري ولم يحدد للقارىء مواصفاته وانما جرى حديثه عن الشعر العربي واقسامه ، وهذه مسألة لا علاقة لها بموضوع المنطق والابحاث المنطقية (١٠٩) .

يعرض كتاب البرهان والكتب المنطقية الاخرى ، نماذج من التركيب المنطقي للغة وكان هدف ارسطو من ذلك اعادة تركيب اللغة اليونانية في ضوء اشتراطات الاورغانون .

وابن حزم نشد من خلال الافادة من الثقافة المنطقية التي حصل عليها من هذه المؤلفات المنطقية ، اعادة تركيب اللغة العربية في ضوء اشتراطات الاورغانون . ولعل الواقف على الجوانب التطبيقية من عمل ابن حزم ، يلحظ بوضوح تركيباً منطقياً للغة العربية بعامة وفي الامور العقائدية والفقهية بخاصة . وهذا أمر سنقوم بمعالجته في ابحاث لاحقة

هوامش البحث :

(١) انظر

Aristotle., Analytica priora., 53A

(٢) انظر

Aristotle., Analytica posteriora., In the works of Aristotle.,

(٣) انظر

Aristotle., Topica., In the works of Aristotle.,

(٤) انظر

Aristotle', De Sophisticis Elenchis., In the works of Aristotle

(٥) ابن حزم الاندلسي ؛ التقريب لحد المنطق والمدخل اليه ، تحقيق د. احسان عباس (منشورات مكتبة الحياة ، بيروت ، بدون تاريخ) ، ص ص١٠٥

(٦) المصدر السابق

(٧) المصدر السابق

(٨) المصدر السابق

(٩) المصدر السابق ، ص١٠٦

(١٠) المصدر السابق ، ص ص١٠٦ – ١٠٧

(١١) المصدر السابق ، ص١٠٧

(١٢) المصدر السابق

(١٣) المصدر السابق

(١٤) المصدر السابق

(١٥) انظر :

وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق ارسطو ، التحليلات الاولى ص ص٢٥١ – ٢٥٢

(١٦) ابن حزم ؛ المصدر السابق ، ص١٠٨

(١٧) انظر :

Aristotle., Op. Cit., 68B

وقارن ذلك عند بدوي ؛ منطق ارسطو ، ص ص١٤٩ – ١٥٠

(١٨) ابن حزم ؛ المصدر السابق

وانظر للمقارنة وبيان الاثر :

Aristotle. Op. Cit., 66B

وكذلك بدوي ؛ منطق ارسطو ، ص١٤٣ – ١٤٤

(١٩) ابن حزم ؛المصدر السابق ، ص١٠٩
وانظر Aristotle., Op. Cit.,
وكذلك بدوي؛ منطق ارسطو ، (كذلك)

(٢٠) أبن حزم؛ المصدر السابق، صص١٠٩ – ١١٠
وانظر
Aristotle., Op. Cit.,
وكذلك بدوي ؛ منطق ارسطو (كذلك)

(٢١) ابن حزم :المصدر السابق، ص١١٠
وانظر Aristotle., Op. Cit.,
وكذلك بدوي ؛ منطق جـ ارسطو،

(٢٢) ابن حزم ؛المصدر السابق، صص١١٢ – ١١٣
وانظر :
Aristotle., Op. Cit., I.4A
وكذلك بدوي ؛ منطق ارسطو، ص٢٤١ – ٢٤٢

(٢٣) انظر للاطلاع على مناقشة هذه القضية :وهل هي ثلاثة اشكال ام أربعة:
Bochenki.J.M., Ancient formal Logic., Amsterdam, 1957

(٢٤) ابن حزم ؛المصدر السابق، ص١١٣
وقارن ذلك عند:
Aristotle., Op. Cit., 67A
وانظر كذلك بدوي؛ منطق ارسطو ،ص ص١٤٧ – ١٦٤

(٢٥) ابن حزم؛ المصدر السابق
وقارن ذلك عند ؛ : Aristotle., Op. Cit., 69A
وانظر كذلك بدوي؛ منطق ارسطو، ص١٥٢

(٢٦) ابن حزم؛ المصدر السابق
وقارن ذلك عند: Aristotle., Op. Cit., 68A
وانظر كذلك بدوي ؛ منطق ارسطو ، ص١٤٨

(٢٧) ابن حزم؛ المصدر السابق
وقارن ذلك عند: Aristotle., Op. Cit., I.8B
وانظر كذلك بدوي: منطق ارسطو، ص٢٥٣

(٢٨) ابن حزم؛ المصدر السابق، ص‌ص١١٢ - ١١٤
وقارن ذلك عند:
Aristotle.. Op. Cit., 53A
وأنظر كذلك بدوي: منطق ارسطو ، ص‌ص٢٥١ - ٢٥٢

(٢٩) ابن حزم؛ المصدر السابق، ص١١٤
وقارن ذلك عند: Aristotle., Op. Cit., 73A
وانظر كذلك بدوي ؛ منطق ارسطو ، ص ص١٦٢ - ١٦٥

(٣٠) ابن حزم ؛المصدر السابق
وقارن ذلك عند:
Aristotle., Op. Cit., 68A
وانظر كذلك بدوي ؛منطق ارسطو ،ص‌ص١٤٧ - ١٥١

(٣١) ابن حزم ؛المصدر السابق، ص١١٦
وقارن ذلك عند: Aristotle., Op. Cit.,
وانظر كذلك بدوي؛ منطق ارسطو ، (الصفحات ذاتها)

(٣٢) ابن حزم ؛المصدر السابق، ص١١٧)
وقارن ذلك عند: Aristotle., Op. Cit..
وانظر كذلك بدوي ؛منطق ارسطو ،(كذلك)

(٣٣) للاطلاع على هذه القضية المنطقية، راجع:
- Lukasie wic Z.J., Op. Cit.,
- Bochenski.J.M., Op. Cit.,
- ياسين خليل ؛نظرية ارسطو المنطقية، بغداد ١٩٦٤ ص٧٢

(٣٤) للاطلاع على هذا الضرب انظر
- Lukasiewic Z.J., Op. Cit.,
- Bochenski.J.M., Op. Cit.,
- ياسين خليل: المصدر السابق، ص١٠٠

(٣٥) ابن حزم؛ المصدر السابق.

(٣٦) راجع الدراسات الآتية التي بحثت في طبعة هذا الضرب:
- LukaswicZ.J., Op. Cit.,
- Bochenski.J.M., Op. Cit.,
- ياسين خليل؛ المصدر السابق، ص١٠١

(٣٧) ابن حزم؛ المصدر السابق

(٣٨) للاطلاع على هذا الضرب راجع الدراسات الآتية:

- LukaswicZ.J., Op. Cit.,
- Bochenski.J.M., Op. Cit.,

- ياسين خليل؛ المصدر السابق ص١٠٢

(٣٩) ابن حزم؛ المصدر السابق

(٤٠) لمعرفة هذا الضرب انظر الدراسات الآتية:

- Lukaswic.Z.J., Op. Cit.,
- Bochennski.J.M., Op. Cit.,

ياسين خليل؛ المصدر السابق، ص ص١٠٢ - ١٠٣

(٤١) ابن حزم؛ المصدر السابق

(٤٢) المصدر السابق

وقارن ذلك عند :

Aristotle., Op. Cit., 69B

وانظر كذلك بدوي؛ منطق ارسطو، ص ص١٥٢ - ١٥٧

(٤٣) للاطلاع على حدود هذا الضرب المنطقي عند ارسطو راجع:

- LukaswicZ.J., Op. Cit.,
- Bochenski.J.M., Op. Cit.,

- ياسين خليل، المصدر السابق، ص١٠٥

(٤٤) ابن حزم؛ المصدر السابق، ص ص١١٧ - ١١٨

(٤٥) المصدر السابق، ص١١٨

وقارن ذلك عند:

Aristotle., Op. Cit.,

وانظر كذلك بدوي ؛ منطق ارسطو، (كذلك)

(٤٦) للاطلاع على هذا الضرب المنطقي انظر:

- LukaswicZ.j., Op. Cit.,
- Bochenski.j.M., Op. Cit.,

- ياسين خليل؛ المصدر السابق

(٤٧) ابن حزم؛ المصدر السابق

(٤٨) انظر لمعرفة طبيعة هذا الضرب

- LukaswicZ.j., Op. Cit.,
- Bochenski.j.M., Op. Cit.,
- ياسين خليل؛ المصدر السابق، ص١٠٦

(٤٩) ابن حزم؛ المصدر السابق، ص١١٩

(٥٠) انظر:

- LukaswicZ.j., Op. Cit.,
- Bochenski.j.M., Op. Cit.,
- ياسين خليل: المصدر السابق، ص ص١٠٦ – ١٠٧

(٥١) ابن حزم؛ المصدر السابق

(٥٢) المصدر السابق

وقارن ذلك عند:

Aristotle., Op. Cit., 71B

وانظر كذلك بدوي؛ منطق ارسطو، ص ص١٥٨ – ١٦٢

(٥٣) انظر:

- LukaswicZ.j., Op. Cit.,
- Bochenski.j.M., Op. Cit.,
- ياسين خليل؛ المصدر السابق، ص١٠٨

(٥٤) ابن حزم؛ المصدر السابق، ص ص١١٩ – ١٢٠

(٥٥) انظر:

- LukaswicZ.j., Op. Cit.,
- Bochenski., Op. Cit.,
- ياسين خليل؛ المصدر السابق، ص١٠٩

(٥٦) ابن حزم؛ المصدر السابق، ص١٢٠

(٥٧) انظر:

- LukaswicZ.j., Op. Cit.,
- Bochenski., Op. Cit.,
- ياسين خليل؛ المصدر السابق، ص ص١٠٩ – ١١٠

(٥٨) ابن حزم؛ المصدر السابق

(٥٩) انظر :

- LukaswicZ., Op. Cit.,
- Bochenski., Op. Cit.,

- ياسين خليل؛ المصدر السابق، ص١١٠

(٦٠) ابن حزم؛ المصدر السابق

(٦١) انظر :

- LukaswicZ., Op. Cit.,
- Bochenski., Op. Cit.,

- ياسين خليل ، المصدر السابق

(٦٢) ابن حزم ؛المصدر السابق

(٦٣) انظر :

- LukaswicZ., Op. Cit.,
- Bochenski., Op. Ci .,

- ياسين خليل ؛المصدر السابق، ص ص١١٠ - ١١١

(٦٤) ابن حزم؛ المصدر السابق، ص١٢١

(٦٥) - LukaswicZ., Op. Cit.,
- Bochesnki., Op. Cit.,

- ياسين خليل ؛ المصدر السابق، ص١٢٤ - ١٢٥

(٦٦) ابن حزم ؛المصدر السابق، ص١١٨

(٦٧) انظر :

- LukaswicZ., Op. Cit.,
- Bochenski., Op. Cit.,

- ياسين خليل : المصدر السابق، ص١٢٥

(٦٨) ابن حزم؛ المصدر السابق

(٦٩) انظر :

- LukaswicZ., Op. Cit.,
- Bochenski., Op. Ci .,

- ياسين خليل ؛ المصدر السابق

(٧٠) ابن حزم؛ المصدر السابق، ص١١٩

(٧١) انظر :

- LukaswicZ., Op. Cit.,
- Bochenski., Op. Cit.,

- ياسين خليل، المصدر السابق

(٧٢) ابن حزم ؛المصدر السابق، ص١١٩

(٧٣) انظر هذا الضرب عند ارسطو:

- LukaswicZ., Op. Cit.,
- Bochenski.m Op. Cit.,

- ياسين خليل ؛ المصدر السابق، ص١٣٠

(٧٤) ابن حزم؛ المصدر السابق، ص١٢٠

(٧٥) انظر :

- LukaswicZ., Op. Cit.,
- Bochenski., Op. Cit.,

- ياسين خليل؛ المصدر السابق، ص١٣١

(٧٦) أبن حزم؛ المصدر السابق

(٧٧) انظر للتعرف على تحليلات ارسطو لهذا الضرب:

- LukaswicZ., Op. Cit.,
- Bochenski., Op. Cit.,

- ياسين خليل ؛المصدر السابق، ص١٣٢

(٧٨) ابن حزم؛ المصدر السابق

(٧٩) انظر لمعرفة براهين ارسطو في رد هذا الضرب:

- LukaswicZ.,Op. Cit.,
- Bochenski., Op. Cit.,

- ياسين خليل: المصدر السابق

(٨٠) ابن حزم؛ المصدر السابق

(٨١) قارن ذلك عند ارسطو:

- LukaswicZ., Op. Cit.,
- Bochenski., Op. Cit.,

(٨٢) ابن حزم؛ المصدر السابق

(٨٣) قارن ذلك عند ارسطو:

- LukaswicZ· Op. Cit.,
- Bochenski., Op. Cit.,

(٨٤) ابن حزم؛ المصدر السابق، ص١٢١

(٨٥) لمعرفة ذلك عند ارسطو انظر:

- LukaswicZ., Op. Cit.,
- Bochenski., Op. Cit.,

(٨٦) ابن حزم ؛المصدر السابق، ص١٢٥
وقارن ذلك عند:

Aristotle., Op. Cit., 97A

وانظر كذلك بدوي؛ منطق ارسطو ص٢٢١ – ٢٢٢

(٨٧) ابن حزم ؛المصدر السابق، ص١٢٩
وقارن ذلك عند:

Aristotle., Op. Cit., 227A

وانظر كذلك بدوي؛ منطق ارسطو، ح٢التحليلات الثانية ،ص ص٤٤٠ – ٤٤٢

(٨٨) ابن حزم، المصدر السابق
وقارن ذلك عند:

Aristotle., Op. Cit., 111A

وانظر كذلك بدوي ، منطق ارسطو (كذلكالصفحة السابقة)

(٨٩) ابن حزم؛ المصدر السابق، ص١٣٢
وقارن ذلك عند:

Aristotle., Op. Cit., 111A

وانظر كذلك بدوي ؛منطق ارسطو ،التحليلات الا ولى ،ص٢٥٩

(٩٠) ابن حزم؛ المصدر السابق، ص١٣٣
وقارن ذلك عند:

Aristotle., Op. Cit.,

وانظر كذلك بدوي؛ منطق ارسطو ، ص٢٦٨

(٩١) ابن حزم؛ المصدر السابق، ص ص١٣٤ – ١٣٥
وقارن ذلك عند:

Aristotle., Op. Cit.,

وانظر كذلك بدوي؛ منطق ارسطو (كذلك)

(٩٢) ابن حزم؛ المصدر السابق، ص١٣٦
وقارن ذلك عند:

Aristotle., Op. Cit.,

وانظر كذلك بدوي؛ منطق ارسطو (كذلك)

(٩٣) ابن حزم؛ المصدر السابق، ص١٣٧
وقارن ذلك عند:

Aristotle., Op. Cit.,

وانظر كذلك بدوي؛ منطق ارسطو او (كذلك)

(٩٤) ابن حزم؛ المصدر السابق، ص١٣٨

(٩٥) انظر للتفاصيل في ذلك
- ياسين خليل ؛ المصدر السابق، ص٧٩
- محمد جلوب فرحان؛ الاثر المنطقي لارسطو على هندسة اقليدس (بحث منشور ، في مجلة آداب الرافدين/ العدد (٩) سنة ١٩٧٨) ص٧٧

(٩٦) ابن حزم؛ المصدر السابق
وقارن ذلك عند:

Aristotle., Op. Cit., 114A

وانظر كذلك بدوي ؛منطق ارسطو، ص ص٢٦٩ – ٢٧٣

(٩٧) ابن حزم ؛المصدر السابق، ص١٣٩
وقارن ذلك عند:

Aristotle., Op. Cit., 123A

وانظر كذلك بدوي ؛منطق ارسطو ، ص‌ص٢٩٤ – ٢٩٥

(٩٨) ابن حزم :المصدر السابق، ص ص١٦٣ – ١٦٤
وقارن ذلك عند:

Aristotle', Op. Cit., 127A

وانظر كذلك بدوي؛ منطق ارسطو ، ص‌ص٣٠٦– ٣٠٨

(٩٩) انظر للاطلاع على كتاب الشعر لارسطو :
- ارسطو طاليس ، فن الشعر مع الترجمة العربية القديمة ، تحقيق عبد الرحمن بدوي (بيروت ١٩٧٣)
- Burant. W., outlines of philosophy., pp81–82
- د.ابراهيم سلامة ،بلاغة ارسطو، ١٩٥٢، ص ص٤٦ – ٦٣

(١٠٠) ابن حزم؛ المصدر السابق، ص ص١٧٣- ١٧٤

(١٠١) المصدر السابق ، ص١٧٣
وقارن ذلك عند :

Aristotle., De sophisticis Elenchis., In the works of Aristotle., 164A

وانظر كذلك بدوي ؛ منطق ارسطو ، ح٣، السوفسطيقا، ص٧٧٣

(١٠٢) ابن حزم ؛ المصدر السابق، صص٧٣ – ١٧٤
وقارن ذلك عند:

Aristotle., Op. Cit., 166A

وانظر كذلك بدوي ؛ منطق ارسطو ، صص٧٧٤ – ٧٧٦

(١٠٣) انظر ابن حزم ؛المصدر السابق ،صص١٨٥ – ١٨٦

(١٠٤) ابن حزم ؛ المصدر السابق
وقارن ذلك عند:

Aristotle., Topico', In the works of Aristotle., 310B

وانظر كذلك بدوي؛ منطق ارسطو ، الطوبيقا، ص٧١١.وما بعد

(١٠٥) ابن حزم؛ المصدر السابق، ص١٩٥

(١٠٦) انظر:
ارسطو طاليس ؛الخطابة ، الترجمة العربية القديمة تحقيق عبد الرحمن بدوي (القاهرة ١٩٥٩) ص ص١٩ – ٢٢

(١٠٧) ابن حزم ؛المصدر السابق، ص ٢٠٤

(١٠٨) انظر بحثنا ؛الدرس المنطقي عند الفارابي (بحث منشور في المجلة العربية للعلوم الانسانية جامعة الكويت/ العدد ١٦ سنة ١٩٨٤) ص١٠

(١٠٩) ابن حزم ؛المصدر السابق، صص٢٠٦ – ٢٠٧

الفصل السادس

تطبيقات ابن حزم المنطقية على الأمور العقائدية

تظهر اصالة ابن حزم في العمل المنطقي ، في التطبيقات التي اجراها على الامور العقائدية بعامة وعلى القضايا الفقهية بخاصة . ولتشكيل صورة فهم عن اصالته المنطقية اقترحنا توزيع هذا الفصل في المحاور الآتية :

اولاً— توجيه المرتكزات الايمانية في الدفاع عن الابحاث المنطقية

ثانياً— درس تطبيقي على كتاب الايساغوجي

ثالثاً— درس تطبيقي على كتابي المقولات والعبارة

رابعاً— درس تطبيقي على كتاب البرهان

توجيه المرتكزات الايمانية في الدفاع عن الابحاث المنطقية :

يستهل ابن حزم خطابه المنطقي الهادف الى تأسيس منطق اسلامي ، بعرض شهادة من داخل دائرة الايمان تدافع عن الاهتمام بالبيان والتفكير . والبيان هو وعاء الفكر ، وفي الوقت نفسه البيان (اللغة) هو موضوع من الموضوعات الحيوية بل والاساسية في الابحاث المنطقية .

وبتقديرنا ان المنطلقات الايمانية التي اعتمد عليها ابن حزم في تأسيس منطق اسلامي تدخل ضمن دائرة اهتمام المنطق الفوقي Matalogic ونقف هنا لنستمع الى كلماته التي تعرض لنا دفاعه المؤسس على المرتكزات الايمانية «اما بعد : فان الاول الواحد الحق لجميع الموجودات دونه ، يقول في وحيه الذي آتاه نبيه وخليله المقدس : (الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل) وقال تعالى (ويتفكرون في خلق السماوات والارض) مثنياً عليهم : وقال تعالى : (الرحمن علم القرآن ، خلق الانسان ، علمه البيان) وقال تعالى (اقرأ وربك الاكرم ، الذي علم بالقلم ، علم الانسان مالم يعلم) فهذه الآيات جامعة لوجوه البيان الذي امتن به عز وجل ، الناطقين من خلقه وفضلهم به على سائر الحيوان . فضلاً منه تعالى يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم (١)» .

ويحتج ابن حزم بآيات شريفة لتأكيد موضوعات منطقية دقيقة . ويشير الى ان البحث فيها مؤيد من كتاب الله وهذه الموضوعات هي الاسماء ومن المعروف لدى المناطقة ان الاسماء هي مجال من المجالات التي انشغل علم المنطق بدراستها ومعلوم في دائرة الفكر المنطقي الاجتهادات التي ادلت بهـــا الاتجاهات المنطقية المختلفة حول قضية الاسماء : «ووجدناه عز وجل قد عدد في عظيم نعمه على من ابتدأ اختراعه من النوع الانسى تعليمه اسمـــاء الاشياء ؛ فقال تعالى : (وعلم آدم الاسماء كلها) ، وهو الذي بانت بـــه الملائكة والانس والجن من سائر النفوس الحية ، وهو البيان عن جميـــع الموجودات» (٢)

ومن المفيد ان نذكر هنا الى ان بحث الاسماء من الزاوية المنطقية كما ورد في خطاب ابن حزم المؤسس على المنطلقات الايمانية يشير الى اهتمام باللغة الشيئية (او لغة الموضوع object Language) ، لان الاسماء التي يبحثها المنطق في النص السابق هي اسماء الاشياء .

وعلى اساس الفهم السابق نثير سؤالاً مهماً : هل تقدم لنا نصوص ابن حزم المنطقية امكانية القول بأنه انتبه في ابحاثه الى موضوع اللغة الفوقيـــة (Mata language) ؟ سؤال نرفعه وننشد في فقرات لاحقة تقديم اجابة عليه

وينتبه ابن حزم الى الصعوبة التي تواجه مرتكزاته الايمانية التي وظفها للدفاع عن الابحاث المنطقية وهذه الصعوبة يضعها على شكل سؤال اثاره جاهل بالابحاث المنطقية ، ومن ثم يعرض الاجابة عليه .. السؤال : هـــل تكلم احد من السلف الصالح في هذا الموضوع ؟ اما الاجابة فهي الاخرى تعتمد على مرتكزات ايمانية فقد ذهب في الافصاح عن رده على الســؤال السابق الى «إن هذا العلم مستقر في نفس كل ذي لب فالذهن الذكي واصل

بما مكنه الله تعالى فيه من سعة الفهم . الى فوائد هذا العلم ، والجاهل منكسع كالاعمى حتى يُنَبَّه عليه ، وهكذا سائر العلوم فما تكلم احد من السلف الصالح ، رضي الله عنهم ، في مسائل النحو ، لكن لما فشا جهل الناس باختلاف الحركات التي باختلافها اختلفت المعاني في اللغة العربية، وضع العلماء كتب النحو ، فرفعوا اشكالاً عظيماً» (٣) .

ان ابن حزم لايقف عند حدود هذا الاحتجاج بالمرتكزات الايمانية ، بل يشير الى ان التثقف بالفكر المنطقي واللغوي (النحوي) والفقهي ، يُعين على فهم كلام الله ونبيه ؛ «وكان ذلك معيناً على الفهم لكلام الله عز وجل وكلام نبيه (ص) ، وكان من جهل ذلك ناقص الفهم عن ربه تعالى ، فكان هذا من فعل العلماء حسناً وموجباً لهم أجراً. وكذلك القول في تواليف كتب العلماء في اللغة والفقه » (٤) .

وابن حزم لايترك المسألة التي يعالجها دون ان يقدم المبرر الذي حمله على المعالجة . ان المبرر لدعوته الى التثقف بالفكر المنطقي (وكذلك اللغوي والفقهي) هو ان «السلف الصالح غنوا عن ذلك كله بما آتاهم الله به من الفضل ومشاهدة النبوة وكان من بعدهم فقراء الى ذلك كله يرى ذلك حساً ويعلم نقص من لم يطالع هذه العلوم ولم يقرأ هذه الكتب وأنه قريب النسبة من البهائم، وكذلك هذا العلم فان من جهله خفي عليه بناء كلام الله عز وجل مع كلام نبيه(ص) وجاز عليه من الشغب جوازاً لايفرق بينه وبين الحق ولم يعلم دينه إلا تقليداً والتقليد مذموم» (٥)

ان مايلحظه الباحث في فكر ابن حزم المنطقي ؛ ان المرتكزات الايمانية التي استند عليها في دعم ابحاثه المنطقية تضيق وتتحول الى رؤية مذهبية خاصة ونقصد بهذه الرؤية الاتجاه الظاهري الذي شايعه وتبناه وروج له ، بل وأوجد له تطبيقات في ابحاثه بعامة وابحاثه المنطقية بخاصة . لقد ذهبنا الى ان البحث المنطقي عند ابن حزم اهتم بالبيان ، والبيان هو لغة الاشياء الا ان معالجته

لهذا الموضوع المنطقي جاءت من زاوية رؤيته الظاهرية . وهذه الظاهرية تنطلق من عالم الاشياء وعلى هذا الاساس فان الاشياء تترتب لديه «في وجوه البيان أربعة ، لا خامس لها اصلاً وان تناقص منها جزء واحد اختل من البيان بمقدار ذلك النقص» (٦) . ولنقف عند هذه الوجوه من البيان نتعرف على طبيعة كل وجه منها :

اولاً — ان ظاهرية ابن حزم تعترف بوجود الاشياء المستقل عن الذات العارفة لها . والظاهرية كاتجاه معرفي ترى ان هذا الوجود المستقل للاشياء يتيح امكانية حصول المعرفة واللغة تصبح ضرورة معرفية للتعبير عن الحقائق التي تم امتلاكها عن طريق المعرفة .

ان فكر ابن حزم المنطقي يعلن بصراحة : ان وجود الاشياء بصورة مستقل عن الذات العارفة ، يتيح فعل التعبير (البيان) عن الصور التي التقطتها الذات عن الاشياء . وبعكس ذلك فان فعل المعرفة يتعطل ، وفعل التعبير (البيان) هو الآخر ينعدم ؛ «فأول ذلك كون الاشياء الموجودات حقاً في أنفسها، فانها اذا كانت حقاً فقد امكنت استبانتها ، وإن لم يكن لها مستبين ، حينئذ ، موجود فهذه اول مراتب البيان ؛ اذ مالم يكن موجوداً فلا سبيل الى استبانته» (٧) .

ثانياً — يعلن ابن حزم بصراحة بان امتلاك المعرفة هو فعل تذييب لعالم الاشياء . اي بمعنى آخر ان الحقائق التي تم الوصول اليها ، تتحول الى افكار للأشياء في الذهن . وهذه هي مرحلة ثانية من المسار المعرفي الظاهري عند ابن حزم . ان هذا الفعل المعرفي (اي تذييب عالم الاشياء) يتيح البيان (اللغة) هنا فرصة ايجاد مفاهيم تعبر وتستوعب) الخصائص العامة للافكار وليس للاشياء . ولنسمع عبارات ابن حزم التي تناقش هذه القضية؛ «والوجه الثاني: بيانها

عند من استبانها وانتقال اشكالها وصفاتها الى نفسه، واستقراره فيها بمادة العقل الذي فضل به العاقل من النفوس. وتمييزه لها على ماهي عليه اذ من لم يبين له الشيء لم يصح له علمه ولا الاخبار عنه فهذه المرتبة الثانية من مراتب البيان» (٨) .

ثالثاً — ان ظاهرية ابن حزم حملته على معالجة البيان (اللغة) من زاوية فسلجة جهاز النطق (الكلام) ومناقشة الكلام (اللغة) من زاوية التخاطب ونقل المعارف والعواطف بين المجموعة البشرية التي تتحدث عن هذه اللغة . ونعلم اليوم ان هذه المسألة تدرس في دائرة المنطق المعاصر تحت مظلة اتجاه منطقي متقدم جداً وهو مايسميه (رودلوف كارنب) بالبعد البراجماطيقي للغة . اي البعد الاجتماعي للغة. وهذا البعد كما يرى هذا الاتجاه وكما يفهم من نص ابن حزم يقتضي توفر اربعة اطراف: متكلم (المرسل للكلام) ومستمع (مستلم للكلام)، ووسط ينتقل فيه الكلام بحيث يخلق هذا الوسط فهماً للكلام المنطوق او المسموع . ورسالة وهي الكلام المرسل والمستلم بحد ذاته؛ «والوجه الثالث: ايقاع كلمات مؤلفات من حروف مقطعات ، مكن الحكيم القادر لها المخارج من الصدر والحلق وانابيب الرئة والحنك واللسان والشفتين و الاسنان، وهيأ لها الهواء المندفع بقرع اللسان الى سماخ الآذان ، فيوصل بذلك نفس المتكلم مثل ماقد استبانته واستقر منها الى نفس المخاطب ، وينقلها اليها بصوت مفهوم بقبول الطبع منها للغة اتفقا عليها، فيستبين من ذلك ماقد استبانته نفس المتكلم ، ويستقر في نفس المخاطب ، مثل ماقد استقر في نفس المتكلم، وخرج اليها بذلك ماعندها» (٩) .

ان ظاهرية ابن حزم مؤسسة على مرتكزات ايمانية اوسع من حدود رؤيته الظاهرية ، فالبيان (اللغة) هي هبة الهية ميزت البشر عـــن

الكائنات الحية الباقية، وان هذه الهبة تتيح للبشر فرصة التقرب الى الله ، ومعرفة المباح من الافعال والسلوك والممنوع من الافعال والسلوك. وهذا الامر يترتب عليه ثواب وعقاب، وجنة ونار ؛ « لينتج بما وهب لنا من هذه الخاصة الشريفة،والقوة الرفيعة ، والطبيعة الفاضلة المقربة لمن استعملها في طاعته ، الى فوز الابد برضاه، والخلود في جنته، نتيجة يبين بها من البهائم التي لاثواب ولا عقاب عليها، والتي سخرها لنا في جملة ماسخر ، وذللها لحكمنا مع ماذلل، اذ خلق لنا في السموات والارض . الا ماحمى عنا ، واستثنى بالتحريم علينا، فله الحمد والشكر منا ، والسمع والطاعة علينا، ومن تتميم ذلك لنا بمنه وطوله، قال الله تعالى : (وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم) فهذه المرتبة الثالثة من مراتب البيان».(١٠)

رابعاً ــ ان ظاهرية ابن حزم تظهر في نظرته الى اللغة من زاوية رمزية فالبيان (اللغة) جهاز اشاري اتفقت الجماعة التي تتكلم اللغة على استخدامه في التخاطب والتفاهم في التعامل اليومي ، وحددت كل اشارة لغوية معنى محدداً مفهوماً من قبل افراد الجماعة ؛ «والوجه الرابع : اشارات تقع باتفاق، عمدتها تخطيط ما استقر في النفس من البيان المذكور ، بخطوط متباينة .. فتبلغ به نفس المخطط ماقد استبانته الى النفس الى النفس التي تريد ان تشاركها في استبانه ماقد استبانته .. وتندرج في هذا القسم اشياء تبين وليست بالفاشية، فمنها: اشارات باليد فقط ، ومنها اشارات بالعين او ببعض الاعضاء.. فهذه المرتبة الرابعة من مراتب البيان» (١١) .

وابن حزم في تأسيسه لهذا الاتجاه الظاهري في ابحاثه المنطقية لاينسى المرتكزات الايمانية الاسلامية التي تعزز ابحاثه العلمية

بعامه وفكره المنطقي بخاصة . وهذه المرتكزات تتسع لتضم اتجاهه الظاهري ؛ « وصارت غاية الفضائل فيها فهم ماذكرنا واستعماله في وجوهه والاقرار للخالق الاول الواحد الحق بالقوة والقدرة والعلم وانه مباين لخلقه في جميع صفاتهم» (١٢) .

درس تطبيقي على كتاب الايساغوجي :

وضع ابن حزم في ابحاثه المنطقية تطبيقات للافكار التي ادلى بها فرفريوس الصوري في كتابه الايساغوجي . وهذه التطبيقات كانت على دائرة الايمان او ان شئت فقل انه اختار امثلة من دائرة الايمان الاسلامية دالة على تنظيرات الايساغوجي ولعل الغاية من ذلك هو تطويع تنظيرات فرفريوس للفكر الاسلامي ومن ثم الخروج بعد ذلك بنسق منطقي ذي هوية اسلامية .

قدم كتاب الايساغوجي تنظيرات منطقية عالجت اللغة من الزاوية الصوتية، وان عمل ابن حزم بالمقابل انتقاء امثلة دالة على اللغة من دائرة الايمان . وهنا لابد من تسجيل ملاحظة بخصوص هذه القضية ؛ بان رغبة ابن حزم في انتقاء هذه الامثلة من دائرة الايمان ، اراد ان يعرض للقارىء والمتعلم والعالم صور من الابنية اللغوية المتماسكة والملتزمة بشروط البناء المنطقي من داخل دائرة الايمان .

عرض ابن حزم تطبيقاً على تنظيرات فرفريوس في غاية الاهمية . ونشعر له صدى في الابحاث المنطقية المعاصرة . اذ وجدنا في النص المنطقي الذي سنورده ، افكاراً منطقية مهمة سنعرضها بعد ايراد النص اولاً ، يقول ابن حزم ؛ ((اما القسم الثاني : (من الاصوات) وهو الذي يدل على اكثر من واحد فهو كقولنا الناس والخيل والحمير والثياب والالوان وما اشبه ذلك فان كل لفظة مما ذكرنا تدل اذا قلناها على اشخاص كثيرة العدد جداً . وقد تقوم مقام هذه الالفاظ ايضاً في اللغة العربية اسماء تقع على الجماعة كما

ذكرنا ، وتقع ايضاً على الواحد ، الا ان حال المتكلم يبين عن مراده كقولك (الانسان) فان هذه اللفظة تدل على النوع كله . كقول الله عز وجل : (ان الانسان لفي خسر) فانما عني جماعة ولد آدم .. وتقع ايضاً هذه اللفظة على واحد فتقول : أتاني الانسان الذي تعرف، وانت تريد غلامه او زوجته او واحداً من الناس بعينه » (١٣) .

ان ابن حزم استفاد من تنظيرات الايساغوجي ، تلك التي تميز بين الصوت المنطوق ، وهو رمز لغوي في وضع معين يكون فيه المرسل للكلام حاضراً . وبين الصوت المكتوب وهو رمز لغوي يكون فيه الصوت حاضراً في حالة الكتابة ، وعلى الاكثر غياب المرسل للصوت او كاتبه . والصوت (الرمز) يرتبط باصوات (رموز) اخرى فيشكل ابنية اعقد من الرمز ، وهذه الابنية هي الجمل او ما تعارف على تسميتها مناطقة العصر بالمتوالية اللغوية ، لانها تتألف من رمزين او اكثر ورابطة منطقية ساهمت في ربط هذين الرمزين.

تعرضت تطبيقات ابن حزم المنطقية للرموز من زاوية الاسماء العامة .وهذه المناقشة تشعر وانت تقوم بمراجعتها انها تقترب من زاوية المعالجة المنطقية المعاصرة ، وهي التمييز بين العضو والفئة . فالانسان هو عضو ، وهو فئة في الوقت نفسه . فعندما يدل على مجموعة البشر فهو فئة . وعندما يتفرد في الدلالة على شخص واحد هو عضو فقط .

وعالجت دائرة فهم ابن حزم المنطقية موضوع الاسماء ، وهو من ابلغ الموضوعات المنطقية اهمية . ومن الملاحظ ان تنظيرات الايساغوجي قد استفزت تفكير ابن حزم وجعلته يعقد مقابلة في هذا الموضوع بين اللغة العربية واللغة اللاتينية (اللطينية) . وان هذه المقابلة كانت بسبب التنظير للاسم اغيري الذي تعرضت له تنظيرات الايساغوجي وهذا موضوع درسناه في الفصل الثالث .

لقد كشفت مقابلته عن ان «اللغة العربية لم تمكن العبارة فيها بأكثر ممـا ترى . على ان السؤال بـ «ما» والسؤال بـ «أي» قد يستويان في اللغة العربيـة وينوب كل واحد من هذين اللفظين عن صاحبه ويقعان بمعنى واحد ، ومن أحكمَ اللغة اللطينية عرف الفرق بين المعنيين اللذين قصدنا في الاستفهام ،فان فيها للاستفهام عن العام لفظاً غير لفظ الاستفهام عن ابعاض ذلك العام ببيان لايختل على صاحبه اصلاً » (١٤) .

وان فكر ابن حزم المنطقي لايقف كما عودنا عند حدود التنظير ، وانما سعى لوضع تطبيقات على هذا التنظير ، تطبيقات منتقاة من اللغة العربية ومن دائرة الايمان ، وهذا حقاً مافعله فقد عرض لنا امثلة دالة على ذلك :

اولاً ــ اشياء تختلف باشخاصها فقط دون انواعها ، «مثال ذلك انـا نقول في الذاتية : حيوان ، فيدلنا على الانسان والفرس وغيـر ذلك . وهذه اشياء تختلف بالانواع والاشخاص معاً ، فان الانسان يخالف الفرس بشخصه في انه غيره ، ويخالف ايضاً بصفات شخصه ؛ نقول : فرس زيد ، وفرس عمرو فهذان انما يختلفان بالشخص فقط ، اي ان هذا غير هذا ، والا فهذا فرس وهذا فرس ، وهما متفقان في الصفات التي استحق كل واحد منهما ان يسمى فرساً» (١٥) .

ثانياً ــ اشياء تختلف بأنواعها واشخاصها ، ويقدم ابن حزم مثالاً دالاً على ذلك : «نقول في الغيرية : ابيض وابيض ونعني الانسان ابيض والثوب ابيض ، والحائط ابيض ، وهذه كلها مختلفة بأنواعها واشخاصها في ان كل واحد منها غير الآخر» (١٦) .

ان خلاصة الموقف عندنا : ان المرتكزات الايمانية التي انطلق منها ابن حزم في تشييد هياكل ابحاثه المنطقية حملته الى تحديد مجالات الحد والرسم ، فمن المعلوم ان الحد والرسم عمليتان منطقيتان يستخدمهما الانسان كفعـل

لتصنيف الموجودات (مكونات العالم الخارجي) . وهذا الفعلان يعملان على تحديد الموجودات اعتماداً

اولاً — على الحقائق الجوهرية للشيء فيكون حداً .

ثانياً — على الخصائص العارضة فيكون رسماً .

لقد اشار ابن حزم الى ان عمل هذين الفعلين المنطقيين لاينسحب على الله جل شأنه ، ولذلك بين في نص مهم له ابعاد هذه الحقيقة ؛« ولا بد لكل مادون الخالق تعالى من ان يكون مرسوماً ومحدوداً ضرورة ، لانه لابد ان يوجد له معنى يميز به طبعه مما سواه ، عرضاً كان او موجوداً» (١٧) ويوضح الامر بشكل ادق في نص آخر ، فيذهب : «اما الخالق عز وجل ، فليس حاملاً ولا محمولاً بوجه من الوجوه» (١٨) .

على هذا الاساس جاءت نظرية التعريف عن ابن حزم ، وهي المفتاح للابحاث المنطقية . جاءت مؤسسة على التنظيرات التي وضعها فرفريوس الصوري في الايساغوجي . وهي في الحقيقة تصعد الى دائرة فهم مؤسس علم المنطق (ارسطو) . ولنتساءل : ماذا يعني هذا بالنسبة لنا ؟ يعني هذا ان ابن حزم قد مزج في ابحاثه المنطقية بين الارث المنطقي والذي تعبر صورة اولى منه في كتاب الايساغوجي موضوع بحث فقرتنا وان كانت الصورة الاخرى التي نتناولها في البحث ابعد منها . ونقصد المعالجات المنطقية التي حملها اورغانون ارسطو . ان ابن حزم مزج بين هذا الارث المنطقي وما قدمته دائرة الايمان من مرتكزات تدعم البحث المنطقي . من المعروف ان ابحاث ارسطو المنطقية مؤسسة على ميتافيزيقاه . ويبدو لي ان ابن حزم عرف بأن هذه الميتافيزيقا وثنية . لذلك حمل نفسه اعادة تأسيس الابحاث المنطقية على ميتافيزيقا اسلامية . وهذا الاثر تكشف لنا في مواقع كثيرة من ابحاثه المنطقية . ولعل مادرسناه سابقاً يقدم شهادات عدة تدعم وجهة النظر هذه .

درس تطبيقي على كتابي المقولات والعبارة :

قدم كتاب المقولات مادة ثقافية لدائرة فهم ابن حزم ، افادته في البحث المنطقي عموماً ، وفي تحليل الاسماء على وجه الخصوص . وهذه المادة الثقافية زودت دائرة فهمه بخمسة انواع من الاسماء وهي :

اولاً ـ الاسماء المتواطئة او المتفقة ويعرض امثلة تكشف البعد التطبيقي لهذا التنظير المنطقي الذي يقدمه كتاب المقولات :«كقولنا فرس وفرس او كقولنا حي وحي .(١٩)»

وثانياً ـ الاسماء المختلفة ، وان المعالجة لهذا النوع من الاسماء تشكل بمجملها نوعاً من التنظير المنطقي ، وان ابن حزم معنى لايجاد ترجمة واقعية له في اللغة العربية : «كقولنا : رجل وحمار »(٢٠).

وثالثاً ـ الاسماء المشتركة ، ويعرض ابن حزم تطبيقاً لغوياً مختاراً للتحليلات النظرية التي يعرضها كتاب المقولات ؛ «كقولنا نسر للطائر .. وقولنا لبعض اعضاء الفرس ـ حافر الفرس نسر »(٢١) .

ورابعاً ـ الاسماء المترادفة ، وهذا النوع من الاسماء يوجه ابن حزم معالجته النظرية في الارث المنطقي الارسطي نحو دائرة الفكر الاسلامي عموماً واللغة العربية على وجه الخصوص ، فيعرض مثالاً دالاً : «مثل قولنا : سنور وضيون وهر »(٢٢) ..

وخامساً ـ الاسماء المشتقة والتنظيرات المنطقية لكتاب المقولات زود دائرة فهم ابن حزم بموجهات ساعدت في ايجاد تطبيقات له على الفكر العربي من خلال اختيار امثلة معبرة من اللغة العربية ؛ «كقولنا : ثوب ابيض ، وطائر ابيض ، ورجل ابيض .. و..كقولنا اسد شجاع ورجل شجاع »(٢٣)

وحملت دائرة فهم ابن حزم المنطقية تمييزاً بين نوعين من الكلام ، الكلام المفرد والكلام المركب . والكلام المفرد هو الاسم . اما الكلام المركب فهو القضية او الجملة . والكلام المفرد يتسم بكونه معبراً عن خصائص شيء ما او شخص ما ويدل عليه . اما الكلام المركب فانه يشير الى حادثة او ظاهرة ، وبذلك يتسم بالصدق والكذب .

لقد سعى الى تحليل مختلف الاقوال التي تعج بها اللغة ، وقام باستبعاد جميع الاقوال التي تتسم بكونها غير منطقية . وحصر اهتمامه على الاقوال المنطقية . وهي القضايا التي قلنا انها تتسم بكونها صادقة او كاذبة – ولعل الناظر في ابحاثه المنطقية يقف على تطبيقات عدة لهذه التنظيرات المنطقية التي قدمها كتاب المقولات . وتكشف في الوقت نفسه عن تأسيس للبحث المنطقي على مرتكزات ايمانية

ونلحظ ان البحث عنده يتجه نحو جرف بعيد عن مركز البحث المنطقي ، فقد تعرض بالمناقشة لبعض الاقوال اللغوية ، وحاولنا البحث في الارث المنطقي اليوناني والاسلامي فلم نعثر على معالجات لها . ونجزم هنا بأن صاحبنا ابن حزم في بحثه المنطقي في اللغة (الاقوال) كموضوع من موضوعات المنطق جنح في التحليل صوب ابنية اللغة بشكل خالص . فكانت استشهاداته اللغوية المختارة تنضوي تحت خيمة البحث اللغوي وتبتعد عن دائرة البحث المنطقي. الا انها في الوقت نفسه تعرض شهادات للاستشهاد بأمثلة تدعم التنظير اللغوي من دائرة الايمان الاسلامية .

ولدعم وجهة نظرنا نعرض صوراً من هذا الجنوح في التحليل عند ابن حزم ، فقد ذهب الى ان الامر ينقسم اقساماً منها :

اولاً – الواجب الملزم ، وهو عنصر الامر الذي لاينتقل عنه لفظ الامر الا بدليل برهاني .

ثانياً – المحضوض عليه غير الملزم .

ثالثاً — المسموح فيه ، وهو الذي تركه افضل .

رابعاً — التبرؤ كقول القائل : اعلل ماشئت ، ويكون الأمر غير راضٍ عن المأمور

خامساً — الوعيد كقوله تعالى (اعملوا ماشئتم)

سادساً — التهكم كقوله تعالى (ذق إنك انت العزيز الكريم) .

سابعاً — تقرير كقول المعصي : قد نهيتك فاصبر واحتمل ماأتاك .

ثامناً — تعجيز كقوله تعالى (قل كونوا حجارة او حديداً) .

تاسعاً — ماهو بمعنى الدعاء ، كقول القائل : ابعد ، اخسأ .

عاشراً — زجر ، كقول القائل : اخسئوا فيها ، ومنها تكوين ، وليس بالكون ، وما يريد ان يعدم بالتلف .

احد عشر — أمر بمعنى النهي كقول القائل لمن تقدم نهيه إياه عن شيء افعله وسترى مايكون او وادري انك رجل .

اثنا عشر — امر بمعنى التعجب كقوله : أحسن بزيد اي ماأحسنه (٢٤) .

وتناقش التنظيرات المنطقية التي اعتمدها ابن حزم في ابحاثه مفهوم الاسم الكلي . ويحاول تقديم شهادات تطبيقية علية نلحظ انها تنهض على مرتكزات مؤسسة على منطلقات ايمانية . ونرى انه نهج في مناقشته للاسم نهجاً يقوم اولاً على وضع الاطار النظري العام للاسم الكلي ومن ثم يتبعه بالاستشهاد التطبيقي . فلاحظنا انه يحدد الاسم الكلي من خلال مفهوم الانسان الكلي ، وفي نص له يقدم التنظير ويلحقه بالمثال التطبيقي ؛ «فكقولك : الانسان الكلي ، اي الواقع على كل اشخاص الناس ، وهو الذي اراد الله تعالى بقوله : (ان الانسان خلق هلوعاً) فانه تعالى لم يرد انساناً بعينه ، لكنه عز وجل عنى النوع كله »(٢٥)

ان الناظر في ابحاث ابن حزم المنطقية يلحظ بشكل واضح أثر التنظيرات المنطقية التي قدمها كتاب العبارة على دائرة فهمه . وانه يشعر في الوقت نفسه بالآثار المحفزة لديه للتفتيش عن فرصة معرفية مناسبة تمكنه من تطويع اللغة والقضايا العقائدية لهذه التنظيرات من جهة . والقيام بالمقابل بفعل معرفي آخر وهو وضع مرتكزات ايمانية تدعم هذه التنظيرات من جهة اخرى . ونلحظ ان ابن حزم قد انجز هاتين العمليتين المعرفيتين في آن واحد. وبذلك طبع ابحاثه بخصوصية معرفية جمعت بين طرفين : الميتافيزيقا الاسلامية والابحاث المنطقية اليونانية

ميزت دائرة فهم ابن حزم المنطقية بين انواع من الكلام : بين الكلام المنطقي وغير المنطقي . وقابلت بين النحويين والمناطقة من ناحية استخدام الادوات والمفاهيم . ومن الملاحظ انه كشف عن استخدام لاصطلاحات منطقية تشير الى تحليل الكلام من زاوية علم المنطق واسقاط كل ماهو غير منطقي من دائرة البحث ، والمثال المختار والذي ينهج فيه ابن حزم نحو تأسيس ابحاث منطقية على منطلقات فكرية اسلامية ، نابع من اللغة العربية : « كقولك : زيد صحيح وعبدالله منطلق . فالخبر يقوم من اسمين احدهما اسم مميز للمخبر عنه من غيره وهو الموضوع والثاني صفة مميزة للاخبار عنه من غيره وهو المحمول .(٢٦)»

وعالج ابن حزم طبيعة القول ، والقول تركيب لغوي يتألف من لفظين : الموضوع والمحمول ، وكذلك رابطة منطقية تشد الموضوع الى المحمول والناتج من هذا تركيب لغوي يطلق عليه القول . وباتجاه تأسيس منطق اسلامي يعتمد على ابنية اللغة العربية ، ويقابل بين مسميات النحويين والمناطقة : «اما الربط فهي التي يسميها النحويون حروفاً في المعنى وهي الفاظ وضعت للمعاني الموصلة الاسم والاسم .. وبين المخبر والخبر »(٢٧) .

ان القول هنا في هذا تحديد يصطلح بالقضية لانه يحتمل الصدق والكذب ودائرة فهم ابن حزم المنطقية قسمت القضايا الى ثلاثة انواع والحقيقة هذه التقسيمات النظرية تصعد الى الارث المنطقي اليوناني ، الا ان ابن حزم تشعر في هوامشه المنطقية والتي تتمثل بضرب امثلة مختارة من اللغة العربية والواقع الاسلامي ، كان ينشد تأسيس مباحث منطقية تهتم باللغة العربية ، ومؤسسة على منطلقات ايمانية اسلامية . وهذه الانواع هي : القضايا المخصوصة والمثال الذي يقدمه ابن حزم «كقولك : زيد غير منطلق .. وفلان خليفة ، وعمرو حي »(٢٨) والقضايا ذات الاسوار ويقسم ابن حزم هذا النوع من القضايا اعتماداً على تنظيرات الارث المنطقي لارسطو في كتاب العبارة الا ان استشهاداته مطبوعة بخصوصية اللغة العربية والواقع الاسلامي لذلك جاءت التطبيقات المنطقية مرتدية ثوباً اسلامياً . يقسم ابن حزم هذه القضايا من ناحية الكيف الى قضايا موجبة مثل «جميع الناس احياء »(٢٩) وقضايا سلبية مثل «لا واحد من الناس نهاق »(٣٠) ومن ناحية الكم الى قضايا كلية والمثال الدال لاحظ : قضايا كلية موجبة المثال الاول السابق وقضايا كليــة سالبة المثال الثاني السابق . وقضايا جزئية ؛ موجبة مثل ؛ «بعض النــاس كاتب »(٣١) ، وسالبة مثل : «لابعض الناس حجر »(٣٢) . والنوع الثالث والأخير من القضايا هي قضايا الوجوب مثل «طلوع الشمس كل صباح»(٣٣) وقضايا الامكان «مثل توقعنا ان تمطر غداً » (٣٤) وقضايا الامتناع «كبقاء الانسان تحت الماء يوماً كاملاً »(٣٥) .

لقد قدم كتاب المقولات والعبارة نماذج من التنظيرات للتحليل المنطقي للغة اليونانية . وكان هدف ارسطو من ذلك وضع منطق خاص (اورغانون) للغة اليونانية . اما تطبيقات ابن حزم المنطقية ووضعه مرتكزات ايمانية اسلامية لها ، كلها تحملنا على القول انه استفاد من هذين الكتابين في تشكيل ذهنيته المنطقية ، وقد سعى من خلال ذلك الى تأسيس منطق خاص (اورغانون) للغة العربية .

درس تطبيقي على كتاب البرهان :

استفادت دائرة فهم ابن حزم المنطقية من كتاب البرهان (وفي الحقيقة هو كتاب التحليلات الاولى والثانية) . استفادت في تعريف المتعلم القيـــاس المنطقي ، ومكوناته واشكاله وضروربه . ان ماحمله هذا الكتاب من تنظيرات منطقية وجهه ابن حزم باتجاه دائرة الايمان الاسلامية وبذلك تمكن من ايجاد تطبيقات فقهية على هذه التنظيرات . وعلى هذا الاساس نعد ابن جزم مــن الذين مزجوا بين المنطق والفقه ، وان محاولته تعد سابقة على عمل الغزالي

لقد قدم كتاب البرهان مادة نظرية تحليلية لبنية القضايا . وان ابن حزم اختار مادة فقهية تعرض درساً تطبيقياً على هذه المادة النظرية . لهذا التحليل وبذلك طوع المادة المنطقية اليونانية لاغراض الفقه الاسلامي .

ناقشت دائرة فهم ابن حزم المنطقية مسألة منطقية في غاية الاهميـة وهـي الانعكاس ، ويتحدد الانعكاس (او العكس) بتحويل المحمول موضوعاً ، والموضوع محمولاً . وان العكس حسب التنظيرات المنطقيـة التي قدمهـــا كتاب البرهان ، واوردها ابن حزم لايغير في قيم القضايا ، فاذا « كانـــت القضية موجبة قبل العكس فهي بعد العكس موجبة ، وان كانت نافية قبـل العكس فهي بعد العكس نافية ، وان كانت صادقة قبل العكس فهي بعــد العكس صادقة ، وان كانت كاذبة قبل العكس فهي بعد العكس كاذبة»(٣٦).

وباتجاه تحويل التنظيرات المنطقية الى واقع تطبيقي ، او بمعنى آخر اعادة تأسيس هذه التنظيرات على مرتكزات ايمانية اسلامية يعرض ابن حزم بعض الامثلة التطبيقية من داخل دائرة الفكر الفقهي الاسلامي :

اولا — القضية الكلية السالبة تنعكس كلية سالبة . والمثال الفقهي الدال الذي يعرضه ابن حزم يمكن وضعه بالصيغة الآتية :

«ليس شيء من المسكرات حلالاً» .

هذا المثال ينعكس الى :

«ليس شيء من الحلال مسكراً »(٣٧) .

ثانياً ــ القضية الكلية الموجبة تنعكس جزئية موجبة . والمثال الفقهي الدال يمكن وضعه هكذا :

«كل والد واجب البر»

تنعكس الى :

«بعض الواجب برهم الوالد »(٣٨) .

ثالثاً ــ القضية الجزئية الموجبة تنعكس جزئية موجبة ، والمثال الفقهي المعبر الذي تقدمه دائرة فهم ابن حزم المنطقية يمكن صياغته بالشكل الآتي :

«بعض الكفار مباح الدم» .

تنعكس الى :

«بعض المباح دماؤهم كفار »(٣٩) .

واستفادت دائرة فهم ابن حزم المنطقية من التنظيرات المنطقية لنظرية القياس باشكالها وضروبها . وانجزت توجيهاً فقهياً لهذه التنظيرات إلى واقع مترجم فقهياً . وعلى هذا الاساس نستطيع القول اننا نتلمس ملامح نظرية منطقية فقهية عند ابن حزم ، اذ وجدنا تحديداً لضروب كل شكل من الأشكال المنطقية ووضع مثال شريعي دال عليه . ونحاول وضع هذه النظرية المنطقية الفقهية بين يدي القاريء ليتعرف على الجهد الذي بذله ابن حزم في ايجاد تطبيقات فقهية للتنظيرات المنطقية التي قدمها كتاب البرهان

ان هذه التنظيرات بمجملها تشكل نظرية منطقية في الفقه الاسلامي. ونقف هنا ونحاول عرض ضروب كل شكل ووضع للتطبيق الفقهي له :

اولاً ــ الشكل الاول :

وهذا الشكل المنطقي يتألف من اربعة ضروب وهنا نقدم هذه الضروب بصيغتها الفقهية : وهي :

١ـ الضرب الاول
«كل مسكر خمر»
«وكل خمر حرام»
«فكل مسكر حرام» (٤٠).
٢ ـ الضرب الثاني :
«كل مسكر خمر»
«وكل خمر ليست حلالاً»
«فكل مسكر ليس حلالاً» (٤١) .
٣ ـ الضرب الثالث :
«بعض المملوكات حرام وطئها»
«وكل حرام يفرض اجتنابه»
«فبعض المملوكات فرض اجتنابها» (٤٢) .
٤ـ الضرب الرابع
«بعض البيوع ربا»
«وليس شيء من الربا حلالاً»
«فبعض البيوع ليس حلالاً» (٤٣) .

ثانياً ـ الشكل الثاني :

يتألف هذا الشكل من اربعة ضروب ، ونحاول عرضها بصيغتها الفقهية كما عرضها ابن حزم وهذه الضروب هي :

١ ـ الضرب الاول
«كل ذبح لما تملكه فقد نهيت عنه»
«وليس شيء حلالاً مما نهيت عنه»
«فليس ذبحك لشيء لم تملكه حلالاً» (٤٤) .

٢ — الضرب الثاني

«ليس شيء حلالاً مما نهيت عنه»

«وكل ذبح لما لم تملكه فقد نهيت عنه»

«فليس حلالا ذبحك لما لم تملكه» (٤٥)

٣ — الضرب الثالث :

«بعض الآباء كافر»

«وليس كل أحد تجب طاعته كافراً»

«فبعض الآباء لا تجب طاعته» (٤٦) .

٤ — الضرب الرابع

«بعض الفروج من الممتلكات لا يحل وطئه»

«وكل فرج زوجة أو أمة مباحين يحل وطئه»

«فبعض الفروج من الممتلكات ، ليس فرج زوجة أو أمة، ليس مباحاً» (٤٧) .

ثالثاً — الشكل الثالث :

يتألف هذا الشكل من ستة ضروب . وصيغتها الفقهية التي نقدمها ، كما وردت عند ابن حزم ، هي :

١ — الضرب الاول

«كل قاذف محصنة فاسق»

«وكل قاذف محصنة يحد»

«فبعض الفاسقين يحد» (٤٨) .

٢ — الضرب الثاني :

«كل المحرمين منهي عن الصيد»

«وليس احد من المحرمين مباحاً له النساء»

«فليس بعض المنهيين عن الصيد مباحاً لهم النساء» (٤٩) .

٣ ـ الضرب الثالث :

«بعض المصلين مقبول الصلاة»

«وكل مصل فمأمور باستقبال الكعبة ان قدر» .

«فبعض المقبول صلاتهم مأمور باستقبال الكعبة ان قدر» (٥٠).

٤ ـ الضرب الرابع

«كل مرضعة خمس رضعات حرام»

«وبعض المرضعات خمس رضعات أم»

«فبعض الأمهات حرام» (٥١) .

٥ ـ الضرب الخامس

«ليس بعض القاتلين بغير حق يقاد منه»

«وكل قاتل بغير حق فاسق»

«فبعض من لا يقاد منه فاسق» (٥٢) .

٦ ـ الضرب السادس :

«بعض الشروط مفسد للعقد»

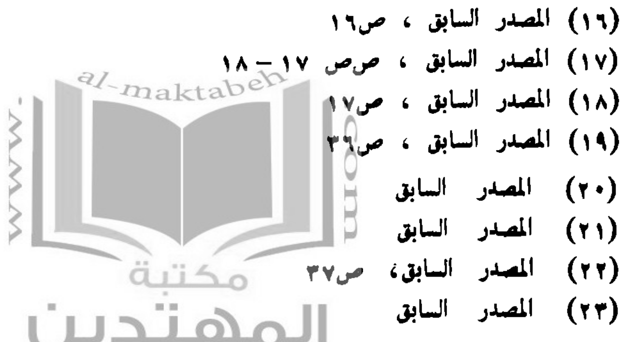
«وليس شيء من الشروط متقدماً للعقد»

«فبعض المفسد للعقد لا يتقدم العقد» (٥٣) .



الهوامش

(١) ابن حزم ؛ التقريب لحد المنطق ، ص‌ص ٢ – ٣
اما الآيات القرآنية التي وردت في النص فهي بالشكل الآتي : –
(الزمر ، آل عمران : ٣ ، الرحمن : ٥٥ ، العلق : ٩٦) .
(٢) ابن حزم ؛ المصدر السابق ، ص٣
والاية التي وردت هي (البقرة:٣)
(٣) ابن حزم : المصدر السابق .
(٤) المصدر السابق
(٥) المصدر السابق ، ص‌ص ٣ – ٤
(٦) المصدر السابق ، ص٤
(٧) المصدر السابق
(٨) المصدر السابق
(٩) المصدر السابق
(١٠) المصدر السابق : ص‌ص ٤ – ٥
والاية التي وردت هي (ابراهيم :١٤)
(١١) ابن حزم ؛ المصدر السابق ، ص٥
(١٢) المصدر السابق ، ص‌ص ٥ – ٦
(١٣) المصدر السابق ، ص١٣
والاية التي وردت هي (العصر :١٠٣)
(١٤) ابن حزم ؛ المصدر السابق ، ص١٥
(١٥) المصدر السابق ، ص١٦
(١٦) المصدر السابق ، ص١٦
(١٧) المصدر السابق ، ص‌ص ١٧ – ١٨
(١٨) المصدر السابق ، ص١٧
(١٩) المصدر السابق ، ص٣٦
(٢٠) المصدر السابق
(٢١) المصدر السابق
(٢٢) المصدر السابق، ص٣٧
(٢٣) المصدر السابق



(٢٤) المصدر السابق، ص٤٠
والآيات التي وردت هي بالشكل الآتي:
(فصلت ٤١، الدخان: ٤٤، والاسراء: ١٧)
(٢٥) ابن حزم؛ المصدر السابق ، ص٤٢
والاية التي وردت في النص هي (المعارج: ٧٠)
(٢٦) ابن حزم ؛المصدر السابق، ص٨١
(٢٧) المصدر السابق ،ص٨٢
(٢٨) المصدر السابق ،ص٨٤
(٢٩) المصدر السابق، ص٨٥
(٣٠) (٣١) المصدر السابق
(٣٢) المصدر السابق
(٣٣) المصدر السابق، ص٧٦
(٣٤) المصدر السابق
(٣٥) المصدر السابق
(٣٦) المصدر السابق، ص١٠٨
(٣٧) المصدر السابق، ص١١١
(٣٨) المصدر السابق
(٤٠) المصدر السابق، ص١٢١
(٤١) المصدر السابق
(٤٢) المصدر السابق، ص١٢٢
(٤٣) المصدر السابق
(٤٤) المصدر السابق
(٤٥) المصدر السابق
(٤٦) المصدر السابق
(٤٧) المصدر السابق
(٤٨) المصدر السابق
(٤٩) المصدر السابق، ص١٢٣
(٥٠) المصدر السابق
(٥١) المصدر السابق
(٥٢) المصدر السابق
(٥٣) المصدر السابق

محتويات الكتاب